[illegible] الکمال [illegible]

[illegible] الدنیا [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

هو المفني لها بعد وجودها حتى يصير موجودها كمفقودها وليس فناء الدنيا بعد
ابتداعها باعجب من انشائها واختراعها وكيف ولو اجتمع جميع حيوانها من طيرها وبهائمها و
ما كان من مراحها وسائمها واصناف اسناخها واجناسها ومتبلدة اممها واكياسها على احداث
بعوضة ما قدرت على احداثها ولا عرفت ورجعت خاسئة حسيرة عارفة بانها مقهورة مقرة
بالعجز عن انشائها مذعنة بالضعف عن افنائها وانه سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء
معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان
عدمت عند ذلك الآجال والاوقات وزالت السنون والساعات فلا شيء الا الواحد القهار الذي
اليه مصير جميع الامور بلا قدرة منها كان ابتداء خلقها وبغير امتناع منها كان فناؤها
ولو قدرت على الامتناع لدام بقاؤها لم يتكاءده صنع شيء منها اذ صنعه ولم يؤده منها خلق ما
براه وخلقه ولم يكونها لتشديد سلطان ولا لخوف من زوال ولا نقصان ولا للاستعانة بها
على ند مكاثر ولا للاحتراز بها من ضد مثاور ولا للازدياد بها في ملكه ولا لمكاثرة شريك
في شركه ولا لوحشة كانت منه فاراد ان يستانس اليها ثم هو يفنيها بعد تكوينها لا لسأم دخل
عليه في تصريفها وتدبيرها ولا لراحة واصلة اليه ولا لثقل شيء منها عليه لم يمله طول بقائها
فيدعوه الى سرعة افنائها لكنه سبحانه دبرها بلطفه وامسكها بامره واتقنها بقدرته ثم
يعيدها بعد الفناء من غير حاجة منه اليها ولا استعانة بشيء منها عليها اقول قد مرت الخطبة
بتمامها وشرحها في كتاب التوحيد اعلم ان ظاهر هذا الخبر فناء جميع المخلوقات عند
انقضاء العالم كما هو مذهب جماعة من المتكلمين قال شارح المواقف قد سبقت في مباحث
الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير متزايلة على ما يراه النظام وقابلة للفناء غير دائمة
البقاء على ما يراه الفلاسفة القائلين بانها ازلية ابدية والجاحظ والجمع من الكرامية قالوا بانها
ابدية وان لم تزد توقفا اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء
باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى

ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فينعدم بعدما لم اوجده كذلك فضاد موجود اذ ذهب ابو
الهذيل الى انه تعالى يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان
فناء الجوهر بضد وتسميته هو الفناء وذهب ابن اخشيد الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه
يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب
الى ان الله يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو
علي واتباعه الى انه يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل تنتفي الجواهر وقال ابو هاشم واتباعه يخلق
فناء واحدا لا في محل فيفنى به الجواهر باسرها واما الثالث فهو ان فناء الجوهر بانقطاع
شرط وجوده فزعم بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه تعالى لا في محل فاذا لم يخلقه الله تعالى عدم الجوهر
وذهب الاكثرون من اصحابنا والكعبي من المعتزلة الى انه بقاء قايم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا
لم يخلقه الله تعالى فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين انها الاعراض التي يجب اتصاف الجسم فاذا
لم يخلقها الله تعالى فيه فنى وقال القاضي في احد قوليه هو الاكوان التي يخلقها الله في الجسم حالا
فحالا فمتى لم يخلق فنى واكثر هذه الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرا
محققا في الخارج ضدا للبقاء قائما بنفسه او بالجوهر وكون البقاء موجودا لا في محل ولعل وجه
البطلان غني عن البيان ثم القايلون بصحة الفناء وبحقيقة حشر الاجساد اختلفوا في
ان ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام
الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم
تعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يصير اجساد العباد على صفة
اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد ولا يحيل ان تعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم احتج
الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض المتأخرين من المعتزلة
واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافه ثم كان الصحابة يجمعون
على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام

الجواهر

الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات الثاني هو قوله تعالى هو
الاول والآخر اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيامة وفاقا فيكون
قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدء كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في
الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل لك هذا اول من زارك ام آخرهم فتقول هو الاول والآخر
وتريد انه لا زاير سواه او هو الاول خلقا والآخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او
هو الاول خلقا والآخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان
للاتفاق على ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام
لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع
واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد
بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا
للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه
وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت كما في
قوله تعالى ان امرؤ هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك اي غير مثاب عليه
الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده والمبدء من العدم
فكذا العود ولهذا اعادة الخلق الايجاد والاخراج عن العدم لا الجمع والتركيب كما يشعر به قوله تعالى
وبدأ خلق الانسان من طين ولهذا يوصف بكونه مرئيا مشاهدا كقوله تعالى او لم يروا كيف يبدئ
الله الخلق او لم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في
التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب اي ركبكم وتخلقون افكا اي تركبونه فلا يكون
حقيقة في الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا لاطباق اهل اللغة على انه احداث وايجاد
مع تقدير سواء كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او بدونها كما في خلق الله العالم الخامس قوله تعالى
كل من عليها فان فان الفناء هو العدم واجيب بالمنع بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به

عندها لا اقبال فمن زاد العوم ودق الطعام واكثر ابد لدا ليستعمل في الموت مثل افنا هم الحرب
وقيل معنى الاية كل من على وجه الارض من الاحياء فهو ميت قال الامام ولو سلم كون الفناء والهلاك
بمعنى العدم فلا بد في الايتين من تاويل اذ لو حملنا على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا
في الحال وليس كذلك وليس التاويل بكونه ايلا الى العدم على ما ذكرتم اولى مما ذكرنا وبكونه
قابلا له وهذه مبنية اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا في
الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء
ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص ان كالمضارع يشترك بين الحال والاستقبال فاعترض
بان حمله على الاستقبال ليس تاويلا وصرفا عن الظاهر واحتج الاخرون بوجوه الاول انه لو كان
كذلك لما كان الجزاء واصلا الى مستحقه واللازم باطل عقلا وسمعا للنصوص الواردة في ان الله
لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي
وبيان اللزوم ان المثاب لا يكون هو المبتدا بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بمنع
وقد مر بيان ضعفه ولئن سلم فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح او الاجزاء الاصلية وانعدام
البواقي ثم ايجادها وان لم يكن الثاني هو الاول بعينه بل مغايرا له في صفة الابتداء والاعادة
او باعتبار الجزء ولا شك ان العمدة في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد يقرر بانا لو عدمت
لما علم ايصال الجزاء الى مستحقه لانه لا يعلم ان ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه او مثل له خلق
على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلعدم
التركيب مثل الاجسام واللازم منتف لان الادلة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا بقال
لعل الله تعالى والهيئات والصفات التي يمتاز بها المثلون سيما على قول من يجعل الروح ليس من قبيل
حفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والاختلال بل الحكمة تقتضي ذلك ليعلم وصول
الحق الى المستحق لانا نقول المقصود ابطال الاي من يقول بفناء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام
العالم باسرها ثم الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمنا ان العمدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية

لا الفضلية وقد سلمتم انها لا تتفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان العلوم بالادلة
هو ان الله تعالى يوصل الجزاء الى المستحق كلا كلا لم تحالا نعلم ذلك عند الايصال الشيء وكفى
بالله عليما ولو سلم فلعل الله تعالى يخلق علما ضروريا او طريقا جليا من شيا اوكليا الثاني
هو المعتزلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور لغرض في الاعدام
اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما يكون مع الوجود بل الحيوة وليس بايصال جزاء المستحق كالعذاب
والسوال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر ورد بمنع انحصار الغرض في النفع والجزاء فلعل
في ذلك حكما ومصالح لا يعلمها غيره على ان في الاخبار بالاعدام لطفا للمكلفين ولطفها للغاية
العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء ثم الاعادة تحقيقا لذلك وتصديق الثالث النصوص
الدالة على كون النشور احياء بعد الموت والجمع بعد التفريق كقوله تعالى واذ قال ابرهيم رب ارني
كيف تحيي الموتى الاية وكقوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال انى يحيي هذه
الله بعد موتها الى قوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وكقوله تعالى وكذلك النشور
وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدء الخلق من الطين وعلى وجه نرى و
نشاهد مثل اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدأ الخلق
كقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك
من الايات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الانعدام وان لم تدل عليه وانما
سيقت لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السوال وقع عن ذلك ولانه اظهر
في مبادي النظر والشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بالايات المشعرة بالاعدام والفناء انتهى كلامه
والحق انه لا يمكن الجزم في تلك المسئلة باحد الجانبين لتعارض الظواهر فيها وعلى تقدير ثبوته
لا يتوقف انعدامها على شيء سوى تعلق ارادة الرب تعالى باعدامها واكثر متكلمي الامامية على عدم
الانعدام بالكلية لا سيما في الاجساد قال المحقق الطوسي ره في التجريد والسمع دل عليه ويتاول
في المكلف بالتفريق كما في قصة ابرهيم ع انتهى واما الصدوق فيجب الايمان به على ما ورد في النصوص

الصريحة وتأويله بأنه رجع الصورة كما هو ظاهر الطبرسي وتبعه الشيخ المفيد ره فهو خروج عن
ظواهر الآيات بل صريحها اذ لا ابتلاء في ذلك في النفخة الاولى ويأبى عنه لفظ توحيد الصيحة في قوله تعالى
ونفخ فيه اخرى وطرح النصوص الصحيحة الصريحة بغير حاجة وقد قال سيد الساجدين صلوات الله
عليه في الدعاء الثالث من الصحيفة الكاملة واسرافيل صاحب الصور الشاخص الذي ينتظر منك
الاذن وحلول الامر فينبه بالنفخة صرعى رهاين القبور   واذ قال ابرهيم رب ارني كيف
تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ الاية حدثني ابي عن ابن ابي عمير عن ابي
ايوب عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع ان ابرهيم ع نظر الى جيفة على ساحل البحر تأكلها سباع البر و
سباع البحر ثم يثب السباع بعضها على بعض فيأكل بعضها بعضا فتعجب ابرهيم فقال رب ارني كيف
تحيي الموتى فقال الله له اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك
ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم ان الله عزيز حكيم فاخذ ابرهيم ع
الطاوس والديك والحمام والغراب قال الله عز وجل فصرهن اليك اي قطعهن ثم اخلط لحمانهن وفرقهن
على عشرة جبال ثم خذ مناقيرهن وادعهن يأتينك سعيا ففعل ابرهيم ذلك وفرقهن على عشرة جبال
ثم دعاهن فقال اجيبيني باذن الله فكانت تجتمع وتتألف لحم كل واحد وعظمه الى رأسه وطارت
الى ابرهيم فعند ذلك قال ابرهيم ان الله عزيز حكيم   يظهر من هذا الخبر وغيره من الاخبار ان
ابرهيم ع اراد بهذا السؤال ان يظهر للناس جواب شبهة يوردها الملاحدة المنكرون للمعاد حيث قالوا
لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزء بدنه فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد في بدن الآكل
او في بدن الماكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها اجزاء
من احدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها اجزاء من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا والماكول
مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة واجيب بانا نعني بالحشر اعادة
الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة من غير لزوم فساد ثم اوردوا ذلك بانه يجوز ان تصير
تلك الاجزاء الاصلية في الماكول الفضلية في الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور واجيب

بانه

بانه لعل الله يحفظها من ان تصير جزء البدن آخر فضلا عن ان تصير جزءا اصليا ويمكن الاخبار تدل
على ان ما في الآية الكريمة اشارة الى هذا الكلام اعلم انه تعالى يحفظ اجزاء الماكول في بدن الآكل ويعود
في الحشر الى بدن الماكول كما اخرج تلك الاجزاء المختلطة والاعضاء الممتزجة من تلك الطيور وميز
بينها ثم قوله تعالى فصرهن قيل هو ماخوذ من صاره يصوره اذا اماله ففي الكلام تقدير اي املهن و
ضمهن اليك وقطعهن ثم اجعل وقال ابن عباس وابن جبير والحسن ومجاهد يصوره صورا اذا قطعه
وظاهر قوله تعالى فقطعهن انه تفسير لقوله تعالى فصرهن ويحتمل ان يكون بيانا للحاصل المعنى فلا ينافي
الاول واما سبب سؤال ابرهيم وسائر ما يتعلق بهذه القصة فسيأتي في كتاب النبوة
اعلم ان القول بالمعاد الجسماني مما اتفق عليه جميع المليين وهو من ضروريات الدين ومنكره خارج
عن عداد المسلمين والآيات الكريمة في ذلك ناصة لا يعقل تأويلها والاخبار فيه متواترة لا يمكن ردها
ولا الطعن فيها وقد نفاه اكثر ملاحدة الفلاسفة تمسكا بامتناع اعادة المعدوم ولم يقيموا دليلا
عليه بل تمسكوا تارة بادعاء البداهة واخرى بشبهات واهية لا يخفى ضعفها على من نظر فيها بعين البصيرة
واليقين وترك تقليد الملحدين من المتفلسفين قال الرازي في كتاب نهاية العقول قد عرفت ان
من الناس من اثبت النفس الناطقة فلا جرم اختلفت اقوال اهل العالم في امر المعاد على وجوه ثلثه
احدها قول من قال ان المعاد ليس الا للنفس وهذا مذهب الجمهور من الفلاسفة وثانيها قول من قال
المعاد ليس الا لهذا البدن وهذا قول نفاة النفس الناطقة وهم اكثر اهل الاسلام وثالثها قول
من قال اثبت المعاد للامرين وهم طائفة كثيرة من المسلمين مع اكثر النصارى ورابعها قول من نفى
المعاد عن الامرين ولا اعرف عاقلا ذهب اليه بل كان جالينوس من المتوقفين في امر المعاد وغرضنا
اثبات المعاد البدني وللناس فيه قولان احدهما ان الله تعالى يعدم اجزاء الخلق ثم يعيدها وثانيهما
انه تعالى يميتهم ويفرق اجزاءهم ثم انه تعالى يجمعها ويرد الحيوة اليها ثم قال والدليل على جواز الاعادة في
الجملة انا قد دللنا فيما مضى ان الله تعالى قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات من الجزئيات والكليات
والعلم بهذه الاصول لا يتوقف على العلم بصحة المعاد البدني واذا كان كذلك امكن الاستدلال

السمع على صحة المعاد لكنا نعلم بالاضطرار اجماع الانبياء صلوات الله عليهم من اولهم الى آخرهم على اثبات
معاد البدن فوجب القطع بوجود هذا المعاد وقال العلامة ره في شرح الياقوت اتفق المسلمون
على اعادة الاجساد خلافا للفلاسفة واعلم ان الاعادة يقال بمعنيين احدهما جمع الاجزاء وتأليفها
بعد تفرقها وانفصالها والثاني ايجادها بعد اعدامها واما الثاني فقد اختلف الناس فيه واختار
المصنف جوازه انتهى وقال العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية والمعاد الجسماني فانه
المتبادر عند الاطلاق واصل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره حق باجماع اهل
الملل الثلث وشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل اولم ير الانسان
الى قوله بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الآية في ابي بن خلف خاصم رسول الله واتاه بعظم قد
بلي ففتته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيي هذه بعد ما رم فقال نعم ويبعثك ويدخلك النار
وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان
بما جاء به النبي وبين انكار الحشر الجسماني ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة
وبين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فتستدعي حشرها جميعا
ابدانا غير متناهية ولكنه غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان وباعترافهم بحشر الاجساد
ويعاد فيها الارواح باعادة البدن المعدوم بعينه عند المتكلمين بل اكثرهم او بان يجمع اجزاؤه
المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة الفلاسفة
واذا استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثاني وهو ان يكون بجميع الاجزاء المتفرقة وتأليفها
كما كانت اولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء بدن
الشخص كبدن زيد مثلا وان لم يكن لجزء صورة لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل
معين فاذا تفرقت اجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد
ذلك الاجتماع والشكل بعينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد بعينه
هو البدن الاول بل مثله وحينئذ يكون تناسخا ومن ثم قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا

نقول

نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان
كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمي ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاصطلاح
فان الذي دل على استحالته تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن
المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذي نعنيه بالحشر
الجسماني وكون الشكل والاجتماع غير السابق لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية
باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف و
الشرع ولذلك يؤاخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبل وكما لا يتوهم ان في ذلك
تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان الشكل مخالفا للشكل الاول كما ورد
في الحديث انه قال يحشر المتكبرون كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد
مرد مكحولون والحاصل ان المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب
الشرع والعرف ومثل هذه التبدلات والمغايرات لا تقدح في الوحدة بحسب الشرع والعرف ولا تقدح
في كون المحشور هو المبتدأ فافهم واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره اما
المعاد الروحاني اعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلية فلا
يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعا ولا عقلا من اثباته قال الامام في بعض
تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة و
الشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام
في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع
استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه
في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون
الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من العالم القدس والطهارة
قويت وصارت قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الحالة القصوى من مراتب السعادات

تلك سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحاني انما هو بحسب الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباتهما
ليس من المسائل الكلامية وهذا كان الشيخ الرئيس ابا علي مع انكاره للمعاد الجسماني على ما هو مسطر في
كتاب المعاد وبالغ فيه واقام الدليل بزعمه على نفيه قال في كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان
المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة
وهو الذي للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلوم لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت
الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التي
بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة
والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للانفس وان كان الاوهام منا تقصر عن تصورهما
الان وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الروحاني ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة
فاما التمسك بالدلائل النقلية ليس من وظايف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية
وهو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة فذلكة اعلم ان خلاصة القول في ذلك هو ان للناس
في تفرق الجسم واتصاله مذاهب فالقائلون بالهيولى يقولون بانعدام الصورة الجسمية والنوعية
وبقاء الهيولى عند تفرق الجسم والنافون للهيولى والجزء الذي لا يتجزى كالمحقق الطوسي ره
يقولون بعدم انعدام جزء من الجسم عند التفرق بل ليس الجسم الا الصورة وهي باقية في حال
الاتصال والانفصال وكذا القائلون بالجزء يقولون ببقاء الاجزاء عند التفرق والاتصال
فاما على القول الاول فلا يبعد القول باثبات المعاد بمعنى عود الشخص بجميع اجزائه من القول
باعادة المعدوم واما القائلون بالاخيرين فقد ظنوا انهم قد تخلصوا عن ذلك ويمكنهم القول
بالحشر الجسماني بهذا المعنى مع عدم القول بجواز اعادة المعدوم وفيه نظر لظاهر انه لو احرق
جسد زيد وذرت الرياح ترابه لا يبقى تشخص زيد وان بقيت الصورة والاجزاء بل لابد في
عود الشخص بعينه من عود تشخصه بعد انعدامه كما مرت الاشارة اليه نعم ذكر بعض المتكلمين
ان تشخص الشخص انما يقوم باجزائه الاصلية الحاصلة من اول السن وتلك الاجزاء باقية في مدة

حيوة

حيوة الشخص وبعد موته وتفرق اجزائه فلا يعدم التشخص وقد مضى ما يومي اليه من الاخبار وعلى هذا
فلو انعدم بعض العوارض الغير المشخصة واعيد غيرها مكانها لا يقدح في كون الشخص باقيا بعينه
فاذا تمهد هذا فاعلم ان القول بالحشر الجسماني على تقدير عدم القول بامتناع اعادة المعدوم حيث
لم يتم الدليل عليه بين لا اشكال فيه واما على القول به فيمكن ان يقال يكفي في المعاد كونه ماخوذا
من تلك المادة بعينها او من تلك الاجزاء بعينها لا سيما اذا كان شبيها بذلك الشخص في الصفات و
العوارض بحيث لو رايته لقلت انه فلان اذ مدار اللذات والالام على الروح ولو بواسطة الالات وهو
باق بعينه ولا ينافيه النصوص الدالة على اعادة ذلك الشخص بعينه اذ يحكم عليه عرفا انه ذلك الشخص كما انه
يحكم على الماء الواحد اذا افرغ في انائين انه هو الماء الذي كان في اناء واحد عرفا وشرعا وان قيل
بالهيولى ولا يبتني الاطلاقات الشرعية والعرفية واللغوية على امثال تلك الدقائق الحكمية و
الفلسفية وقد اومانا في تفسير بعض الايات وشرح بعض الاخبار الى ما يؤيد ذلك كقوله تعالى ان يخلق
مثلهم وقوله تعالى بدلناهم جلودا غيرها قال شارح المقاصد اتفق المحققون من الفلاسفة و
المليين على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن
ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم
المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالغزالي والكعبي والحليمي والراغب
والقاضي ابو زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس
جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول
جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث
الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها
في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه جبلت على الطباع
العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى
ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم

بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين
الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي
في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من
الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع
من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لا يحتاج
الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى
من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا
يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص
من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب
باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما
هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال
للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الاعضاء
والآلات ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني انتهى اقول الاولى
التصديق بما ثبت في النصوص وعدم ضم زوائد من ثبوت الحشر الجسماني وسائر ما ورد فيها
من خصوصياته وعدم الخوض في مثاله لانا لم نكلف بذلك افضى التفكر فيها الى القول بشيء
لم يطابق الواقع ولم نكن معذورين في ذلك والله الموفق للحق والسداد في المبدأ والمعاد
اعتقادنا في العقبات التي على طريق المحشر ان كل عقبة منها اسمها اسم فرض او امر او نهي فمتى انتهى
الانسان الى عقبة اسمها فرض وكان قد قصر في ذلك الفرض حبس عندها وطولب بحق الله
فيها فان خرج منه بعمل صالح قدمه او برحمة تداركه نجا منها الى عقبة اخرى فلا يزال يدفع من

عقبة

عقبة الى عقبة ويحبس عند كل عقبة فيسئل عما قصر فيه من معنى اسمها فان سلم من جميعها انتهى الى دار
البقاء فيحيى حيوة لا موت فيها ابدا وسعد سعادة لا شقاوة معها ابدا وسكن في جوار الله مع انبيائه
وحججه والصديقين والشهداء والصالحين من عباده وان حبس على عقبة فطولب بحق قصر
فيه فلم ينجه عمل صالح قدمه ولا ادركته من الله عز وجل رحمة زلت به قدمه عن العقبة فهوى في
جهنم نعوذ بالله منها وهذه العقبات كلها على الصراط اسم عقبة منها الولاية يوقف جميع الخلائق
عندها فيسئلون عن ولاية امير المؤمنين ع والائمة من بعده عليهم السلام فمن اتى بها نجا وجاز
ومن لم يات بها بقي فهوى وذلك قول الله عز وجل وقفوهم انهم مسئولون واهم عقبة منها
المرصاد وهو قول الله عز وجل ان ربك لبالمرصاد ويقول عز وجل وعزتي وجلالي لا يجوزني
ظلم ظالم واسم عقبة منها الرحم واسم عقبة منها الامانة واسم عقبة منها الصلوة وباسم كل فرض
او امر او نهي عقبة يحبس عندها العبد فيسئل اقول قال الشيخ المفيد ره في شرح العقبات
عبارة عن الاعمال الواجبة والمسائلة عنها والمواقفة عليها وليس المراد به جبال في الارض
تقطع وانما هي الاعمال شبهت بالعقبات وجعل الوصف لما يلحق الانسان في تخلصه من تقصيره
في طاعة الله تعالى كالعقبة التي يجهده صعودها وقطعها قال الله تعالى فلا اقتحم العقبة و
ما ادريك ما العقبة فك رقبة فسمى سبحانه الاعمال التي كلفها العبد عقبات تشبيها بالعقبات
والجبال لما يلحق الانسان في ادائها من المشاق كما يلحقه في صعود العقبات وقطعها وقال
امير المؤمنين صلوات الله عليه ان امامكم عقبة كؤدا ومنازل مهولة لا بد من الممر بها والوقوف
عليها فاما برحمة الله نجوتم واما بهلكة ليس بعدها انجبار اراد ع بالعقبة تخلص الانسان
من العقبات التي عليه وليس كما ظنه الحشوية من ان في الآخرة جبالا وعقبات يحتاج الانسان
الى قطعها ماشيا وراكبا وذلك لا معنى له فيما توجبه الحكمة من الجزاء ولا وجه لخلق عقبات
تسمى بالصلوة والزكوة والصيام والحج وغيرها من الفرائض يلزم الانسان ان يصعدها
فان كان مقصرا في طاعة الله حال ذلك بينه وبين صعودها اذ كان الغرض في القيمة المواقفة

على الاعمال والجزاء عليها بالثواب والعقاب وذلك غير مفتقر الى تمييز عقبات وحلو جبال
وتكليف قطع وتصعيب او تسهيل مع انه لم يرد خبر صحيح يدل على التفصيل فيعتمد عليه
ويخرج له الوجوه واذا لم يثبت به الخبر كان الامر فيه ما ذكرناه اولنا ويل ظواهر الاخبار
محض الاستبعاد بعيد عن الرشاد وسد الجزء في معاقبة العاصين عباده باي وجه اراد
والوزن يوم الحق ذكر فيه اقوال وقد مضى بعض الاخبار في ذلك وسيأتي بعضها والله الموفق للخير والسداد احدها ان الوزن عبارة عن العدل في الاخرة وانه لا ظلم فيها على احد وثانيها ان الله
ينصب ميزانا له لسان وكفتان يوم القيمة فتوزن به اعمال العباد الحسنات والسيئات عن ابن
عباس والحسن وبه قال الجبائي واختلفوا في كيفية الوزن لان الاعمال اعراض لا تجوز عليها
الاعادة ولا يكون لها وزن ولا تقوم بانفسها فقيل توزن صحائف الاعمال عن ابن عمر وجماعة
وقيل تظهر علامات للحسنات وعلامات للسيئات في الكفتين فتراها الناس عن الجبائي وقيل
تظهر للحسنات صورة حسنة وللسيئات صورة سيئة عن ابن عباس وقيل توزن نفس المومن والكافر
عن عبيد بن عمير قال يوتى بالرجل العظيم الجثة فلا يزن جناح بعوضة وثالثها ان المراد بالوزن
ظهور مقدار المومن في العظم ومقدار الكافر في الذلة كما قال سبحانه فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا فمن
اتى بالعمل الصالح الذي يثقل وزنه اي يعظم قدره فقد افلح ومن اتى بالعمل السيء الذي لا وزن له
ولا قيمة فقد خسر عن ابي مسلم ورابعها ان الوزن يجمع الموازين لانه يجوز ان يكون لكل نوع من انواع
الطاعات يوم القيمة ميزان ويجوز ان يكون كل ميزان صنفا من اصناف اعماله ويؤيد هذا ما جاء
في الخبر ان الصلوة ميزان فمن وفى استوفى وقال الزجاج في تفسير وزن الاعمال وكلا الاولين
في الخبر انه تعالى ينصب ميزانا له لسان وكفتان يوم القيمة يوزن به اعمال العباد خيرها وشرها
قال ابن عباس اما المومن فيوتى بعمله في احسن صورة فيوضع في كفة الميزان فتثقل حسناته
على سيئاته فذلك قوله فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون الناجون قال وهذا كما قال في صفة
الانبياء ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا واما كيفية وزن الاعمال على هذا
القول ففيه وجهان احدهما ان اعمال المومن تتصور بصورة حسنة واعمال الكافر تتصور بصورة

فيجعل

فيجعل فتوزن تلك الصورة كما ذكره ابن عباس والثاني ان الوزن يعود الى الصحف التي تكون فيها
اعمال العباد مكتوبة وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يوزن يوم القيمة فقال الصحف وهذا القول مذهب
المفسرين في هذه الاية وعن عبد الله بن سلام ان ميزان رب العالمين ينصب بين الجن والانس يستقبل
به العرش احدى كفتي الميزان على الجنة والاخرى على جهنم ولو وضعت السموات والارض في احديهما
لوسعتهن وجبرئيل اخذ بعموده ينظر الى لسانه وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتى
برجل يوم القيمة الى الميزان ويوتى له بتسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه
وذنوبه فتوضع في كفة الميزان ثم يخرج له قرطاس كالانملة فيه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده
ورسوله فيوضع في الاخرى فيرجح وعن الحسن بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم واضع راسه في حجر عائشة
قد اغفى اذ سالت الدموع من عينيها فقال لها ما اصابك ما ابكاك قالت ذكرت حشر الناس وهل
يذكر احد احدا فقال لها عند ثلث حفاة عراة وقرا لكل امرئ منهم يومئذ شان يغنيه لا يذكر
فيها احد احدا عند الصحف وعند وزن الحسنات والسيئات وعن عبيد بن عمير يوتى بالرجل العظيم
الاكول الشروب فلا يكون له وزن بعوضة والقول الثالث وهو قول مجاهد والضحاك والاعمش
ان المراد من الميزان العدل والقضاء وكثير من المتاخرين ذهبوا الى هذا القول ومالوا اليه اما
بيان ان حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جائز في اللغة فلان العدل في الاخذ والاعطاء لا يظهر
الا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل ومما يقوي ذلك ان الرجل
اذا لم يكن له قدر ولا قيمة عند غيره يقال ان فلانا لا يقيم لفلان وزنا قال تعالى فلا نقيم لهم
يوم القيمة وزنا ويقال ايضا فلان يستخف بفلان ويقال هذا الكلام في وزن هذا وفي
وزانه اي يعادله ويساويه مع انه ليس هناك وزن في الحقيقة وقال الشاعر قد كنت قبل
لقائكم ذا قوة عندي لكل مخاصم ميزانه اراد عندي لكل مخاصم كلام يعادل كلامه فجعل
الوزن مثلا للعدل اذا ثبت هذا وجب ان يكون المراد من الاية هذا المعنى فقط والدليل عليه
ان الميزان انما يراد به ليتوصل به الى معرفة مقدار الشيء ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن

اظهارها بالميزان لان اعمال العباد اعراض وهي قد فنيت وعدمت ووزن المعدوم محال وايضا
فبتقدير بقائها كان وزنها محالا واما قولهم الموزون صحايف الاعمال او صور مخلوقة على
حسب مقادير الاعمال فنقول ان المكلف يوم القيمة اما ان يكون مقرا بانه تعالى عادل حكيم او
لا يكون مقرا بذلك فان كان مقرا بذلك فحينئذ كفاه حكم الله تعالى بمقادير الثواب والعقاب
في علمه بانه عدل وصواب وان لم يكن مقرا بذلك لم يعرف من رجحان كفة الحسنات على كفة السيئات
او بالعكس حصول الرجحان لاحتمال انه تعالى اظهر ذلك الرجحان لا على سبيل العدل والانصاف
فثبت ان هذا الوزن لا فائدة فيه البتة واجاب الاولون وقالوا ان جميع المكلفين يعلمون
يوم القيمة انه تعالى منزه عن الظلم والجور والفائدة في وضع ذلك الميزان ان يظهر ذلك الرجحان
لاهل القيمة فان كان ظهور الرجحان في طرف الحسنات ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور فضله
وكمال درجته لاهل القيمة وان كان بالضد فيزداد غمه وحزنه وخوفه وفضيحته في يوم القيمة ثم
اختلفوا في كيفية ذلك الرجحان فبعضهم قال يظهر هناك نور في رجحان الحسنات وظلمة في رجحان
السيئات واخرون قالوا بل يظهر رجحان في الكفة ثم الاظهر اثبات موازين في يوم القيمة لا ميزان
واحد والدليل عليه قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال في هذه الاية فمن ثقلت
موازينه وعلى هذا فلا يبعد ان يكون لافعال القلوب ميزان ولافعال الجوارح ميزان ولما يتعلق
بالقول ميزان اخر قال الزجاج انما جمع الله الموازين ههنا لوجهين الاول ان العرب قد توقع
لفظ الجمع على الواحد فيقولون خرج فلان الى مكة بالبغال والثاني ان المراد بالموازين ههنا
جمع موزون والمراد الاعمال الموزونة ولقايل ان يقول هذان الوجهان يوجبان العدول
عن ظاهر اللفظ وذلك انما يصار اليه عند تعذر حمل الكلام على ظاهره ولا مانع ههنا منه فوجب
اجراء اللفظ على حقيقته فكما لم يمتنع اثبات ميزان له لسان وكفتان فكذلك لا يمتنع اثبات
موازين بهذه الصفة فما الموجب لتركه والمصير الى التاويل وقال عز وجل فلا نقيم لهم يوم القيمة
وزنا فيه وجوه الاول انا نزدري بهم وليس لهم عندنا وزن ومقدار الثاني لا نقيم لهم ميزانا

لان

لان الميزان انما يوضع لاهل الحسنات والسيئات من الموحدين ليميز مقدار الطاعات ومقدار السيئات
الثالث قال القاضي ان من غلبت معاصيه صار ما في فعله من الطاعة كان لم يكن فلا يدخل في الوزن شيء
من طاعته وهذا التفسير بناء على قوله بالاحباط والتكفير وقال في قوله سبحانه ونضع الموازين القسط
وصفها الله بذلك لان الميزان قد يكون مستقيما وقد يكون بخلافه فبين ان تلك الموازين تجري على
حد العدل والقسط واكد بقوله فلا تظلم نفس شيئا قال الفراء القسط من صفة الموازين كقولك للقوم
انتم عدل وقال الزجاج ونضع الموازين ذوات القسط وقوله ليوم القيمة قال الفراء في يوم القيمة وقيل
لاهل يوم القيمة ثم قال قال ائمة السلف انه سبحانه يضع الموازين الحقيقية ويزن بها الاعمال عن الحسن
هو ميزان له كفتان ولسان وهو بيد جبريل عليه السلام وروي ان داود عليه السلام سال ربه ان يريه الميزان
فلما راه غشي عليه ثم افاق فقال يا الهي من الذي يقدر ان يملا كفته حسنات فقال يا داود اني
اذا رضيت عن عبد ملاتها بتمرة ثم قال على هذا القول في كيفية وزن الاعمال طريقان احدهما ان توزن
صحايف الاعمال والثاني ان يجعل في كفة الحسنات جواهر بيض مشرقة وفي كفة السيئات جواهر سود
مظلمة ثم قال ما الدليل على وجود الموازين الحقيقية ان العدول عن الحقيقة الى المجاز من غير ضرورة
غير جائز لا سيما وقد جاءت الاحاديث الكثيرة بالاسانيد الصحيحة وانما جمع الموازين لكثرة من توزن
اعمالهم وهذا التفخيم ويجوز ان يكون يرجع الى الوزنات واما قوله تعالى وان كان مثقال حبة فالمعنى
انه لا ينقص من احسان محسن ولا يزداد في اساءة مسيء وقال الطبرسي في قوله عز وجل فاما من
ثقلت موازينه اي رجحت حسناته وكثرت خيراته فهو في عيشة راضية اي معيشة ذات رضا يرضاها
صاحبها واما من خفت موازينه اي خفت حسناته وقلت طاعاته فامه هاوية اي فماواه جهنم ومسكنه
النار وانما سماها امه لانه ياوي اليها كما ياوي الولد الى امه وقيل انما قال لانه يهوي على
راسه في النار وما ادراك ما هيه هذا تفخيم وتعظيم لامرها والهاء للوقف ثم فسرها فقال نار حامية
اي حارة شديدة الحرارة اعتقادنا في الحساب والميزان انهما حق منه ما يتولاه الله عز وجل
ومنه ما يتولاه حججه فحساب الانبياء والائمة صلوات الله عليهم يتولاه الله عز وجل ويتولى كل نبي

حساب اوصيائه ويتولى الاوصياء حساب الامم والله تبارك وتعالى هو الشهيد على الانبياء والرسل
وهم الشهداء على الاوصياء والائمة شهداء على الناس وذلك قول الله عز وجل ليكون الرسول شهيدا
عليكم وتكونوا شهداء على الناس وقوله عز وجل فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على
هؤلاء شهيدا وقال عز وجل افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه والشاهد امير المؤمنين
وقوله تعالى ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم وسئل الصادق عن قول الله تعالى ونضع الموازين
الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا قال الموازين الانبياء والاوصياء ومن الخلق
من يدخل الجنة بغير حساب واما السؤال فهو واقع على جميع الخلق لقوله تعالى فلنسئلن الذين
ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين يعني عن الدين واما غير الدين فلا يسئل الا من يحاسب قال الله تعالى
فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان يعني من شيعة النبي والائمة دون غيرهم كما
ورد في التفسير وكل محاسب معذب ولو بطول الوقوف ولا ينجو من النار ولا يدخل الجنة احد الا
برحمة الله تعالى وانه تعالى يخاطب عباده من الاولين والاخرين بمحاسبة عملهم مخاطبة واحدة يسمع منها
كل واحد قضيته دون غيرها ويظن انه المخاطب دون غيره لا يشغله عز وجل مخاطبة عن مخاطبة
ويفرغ من حساب الاولين والاخرين في مقدار ساعة من ساعات الدنيا ويخرج الله عز وجل لكل
انسان كتابا يلقاه منشورا ينطق عليه بجميع اعماله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فيجعله
الله حاسب نفسه والحاكم عليها بان يقال لها اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ويختم الله
تبارك وتعالى على قوم افواههم وتشهد ايديهم وارجلهم وجميع جوارحهم بما كانوا يكتمون وقالوا
لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء وهو خلقكم اول مرة واليه ترجعون
وما كنتم تستترون ان يشهد عليكم سمعكم ولا ابصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم ان الله لا يعلم
كثيرا مما تعملون انتهى وقال الشيخ المفيد ره الحساب هو المقابلة بين الاعمال والجزاء عليها والمواقفة
للعبد على ما فرط منه والتوبيخ له على سيئاته والحمد على حسناته ومعاملته في ذلك باستحقاقه
وليس هو كما ذهب العامة اليه من مقابلة الحسنات بالسيئات والموازنة بينهما على حسب استحقاق

الثواب

الثواب والعقاب عليهما اذ كان التحابط بين الاعمال غير صحيح ومذهب المعتزلة فيه باطل غير ثابت
وما يعتمده الحشوية في معناه غير معقول والموازين هي التعديل بين الاعمال والجزاء عليها ووضع
كل جزاء في موضعه وايصال كل ذي حق الى حقه فليس الامر في معنى ذلك على ما ذهب اليه اهل
الحشو من ان في القيمة موازين كموازين الدنيا لكل ميزان كفتان توضع الاعمال فيها اذ الاعمال اعراض
والاعراض لا يصح وزنها وانما توصف بالثقل والخفة على وجه المجاز والمراد بذلك ان ما ثقل منها
هو ما كثر واستحق عليه عظيم الثواب وما خف منها ما قل قدره ولم يستحق عليه جزيل الثواب والخبر الوارد
ان امير المؤمنين والائمة من ذريته هم الموازين فالمراد انهم المعدلون بين الاعمال فيما يستحق عليها
والحاكمون فيها بالواجب والعدل ويقال فلان عندي في ميزان فلان ويراد به نظيره ويقال كلام فلان
عندي اوزن من كلام فلان والمراد به ان كلامه اعظم وافضل قدرا والذي ذكره الله تعالى في الحساب
والخوف منه انما هو المواقفة على الاعمال لان من وقف على اعماله لم يتخلص من تبعاتها ومن عفى الله تعالى
عنه في ذلك فاز بالنجاة ومن ثقلت موازينه بكثرة استحقاق الثواب فاولئك هم المفلحون ومن
خفت موازينه بقلة اعمال الطاعات فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون والقران انما
انزل بلغة العرب وحقيقة كلامها ومجازه ولم ينزل على الفاظ العامة وما سبق الى الجهال من الاباطيل
انتهى كلامه قدس سره واقول قد سبق الكلام منا في الاحباط والتكفير والميزان بهذه الوجوه فليس
بمرضي لما عرفت من وجوه التوجيه فيه مع انه قد سبق بعض الاخبار الدالة على ان ليس المراد الميزان الحقيقي
فتلك العلة يمكن القول لذلك وان امكن تأويل بعض الاخبار بان الانبياء والاوصياء عليهم السلام هم
الحاضرون عند الميزان الحاكمون عليها لكن بعض الاخبار لا يمكن تأويلها الا بتكلف تام فينبغي الايمان
بالميزان ورد علمه الى حملة القرآن ولا نتكلف علم ما لم يوضح لنا بصريح البيان والله الموفق وعليه
التكلان   اعلم ان الحساب حق نطقت به الايات المتكاثرة والاحاديث المتواترة فيجب الاعتقاد
به واما ما يحاسب العبد به ويسئل عنه فقد اختلفت فيه الاخبار ففي بعضها ما يدل على عدم السؤال الا عما
افترض عليه من الحلال وفي بعضها الحلال له حساب والحرام له عقاب ويمكن الجمع بينهما بحمل الاولى على

١١

المؤمنين والاخرى على غيرهم او الاولى على الامور الضرورية كالماكل والملبس والمسكن والمنكح و
الاخرى على ما زاد على الضرورة يجمع الاحوال زايدا على ما يحتاج اليه او مرغوبا فيها لا يدعو اليه
الضرورة ولا يستحق شرها ويؤيده بعض الاخبار كما عرفت واما حشر الحيوانات فقد ذكره
المتكلمون من الخاصة والعامة على اختلاف منهم في كيفيته وتقدم بعض القول فيه في الابواب السالفة
وقال الرازي في تفسير قوله تعالى واذا الوحوش حشرت قال قتادة يحشر كل شيء حتى الذباب للقصاص
وقالت المعتزلة ان الله يحشر الحيوانات كلها في ذلك اليوم ليعوضها على آلامها التي وصلت
اليها في الدنيا بالموت والقتل وغير ذلك فاذا عوضت عن تلك الآلام فان شاء الله ان يبقي بعضها
في الجنة اذا كان مستحسنا فعل وان شاء ان يفنيه افناه على ما جاء به الخبر واما اصحابنا فعندهم
انه لا يجب على الله شيء بحكم الاستحقاق ولكنه تعالى يحشر الوحوش كلها فيقتص للجماء من القرناء
ثم يقال لها موتي فتموت انتهى اقول الاخبار الدالة على حشرها عموما وخصوصا وكون بعضها
مما يكون في الجنة كثيرة سيأتي بعضها في باب الجنة وفي باب الركبان يوم القيمة وتقدم بعضها
كقولهم عليهم السلام في مانع الزكوة تنهشه كل ذات ناب بنابها ويطأه كل ذات ظلف بظلفها وروى الصدوق
في الفقيه باسناده عن السكوني باسناده ان النبي صلى الله عليه وآله ابصر ناقة معقولة وعليها جهازها فقال
اين صاحبها مروه فليستعد غدا للخصومة وروي فيه ايضا عن الصادق عليه السلام انه قال اي بعير حج عليه ثلث
سنين يجعل من نعم الجنة وروي سبع سنين وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله استفرهوا ضحاياكم فانها مطاياكم
على الصراط والاخبار من هذا الباب كثيرة في ساير الابواب   اعتقادنا في الصراط انه
حق وانه جسر جهنم وان عليه ممر جميع الخلق قال الله عز وجل وان منكم الا واردها كان على ربك
حتما مقضيا والصراط في وجه آخر اسم حجج الله عليهم السلام فمن عرفهم في الدنيا واطاعهم اعطاه الله جوازا
على الصراط الذي هو جسر جهنم يوم القيمة وقال النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام يا علي اذا كان يوم القيمة اقعد
انا وانت وجبرئيل على الصراط فلا يجوز على الصراط الا من كانت معه براءة بولايتك اقول قال
الشيخ المفيد رفع الله درجته الصراط في اللغة هو الطريق فلذلك سمي الدين صراطا لانه طريق

الا الثواب وله سمي الولاء لامير المؤمنين والائمة من ذريته عليهم السلام صراطا ومن معناه قال
امير المؤمنين عليه السلام انا صراط الله المستقيم وعروته الوثقى التي لا انفصام لها يعني ان معرفته والتمسك
به طريق الى الله سبحانه وقد جاء الخبر بان الطريق يوم القيمة الى الجنة كالجسر يمر به الناس وهو الصراط
الذي يقف عن يمينه رسول الله صلى الله عليه وآله وعن شماله امير المؤمنين عليه السلام ويأتيهما النداء من الله تعالى القيا
في جهنم كل كفار عنيد وجاء الخبر انه لا يعبر الصراط يوم القيمة الا من كان له براءة من علي بن ابي
طالب عليه السلام من النار وجاء الخبر بان الصراط ادق من الشعرة واحد من السيف على الكافر والمراد بذلك
انه لا يثبت لكافر قدم على الصراط يوم القيمة من شدة ما يلحقهم من اهوال القيمة ومخاوفها فهم يمشون
عليه كالذي يمشي على الشيء الذي هو ادق من الشعرة واحد من السيف وهذا مثل مضروب لما يلحق الكافر
من الشدة في عبوره على الصراط وهو طريق الى الجنة وطريق الى النار يشرف العبد منه الى الجنة ويرى
من اهوال النار وقد يعبر به عن الطريق المعوج فلهذا قال الله تعالى وان هذا صراطي مستقيما فميز
بين طريقه الذي دعا الى سلوكه من الدين وبين طرق الضلال وقال الله تعالى فيما امر به عباده من الدعاء وتلاوة
القرآن اهدنا الصراط المستقيم فدل على ان سواه صراط غير مستقيم وصراط دين الله وصراط الشيطان
طريق العصيان والصراط في الاصل على ما بيناه هو الطريق والصراط يوم القيمة هو الطريق المسلوك
الى الجنة والنار على ما قدمناه انتهى اقول لا اضطرار في تأويل كونه ادق من الشعرة واحد من السيف
وتأويل الظواهر الكثيرة بلا ضرورة غير جائز اقول سيورد كثيرا من اخبار هذا الباب في باب
امير المؤمنين عليه السلام قسيم الجنة والنار   وقال الطبرسي ره في قوله تعالى طوبى لهم فيه اقوال احدها ان
معناه فرح لهم وقرة عين عن ابن عباس الثاني غبطة لهم عن الضحاك الثالث خير لهم
وكرامة عن ابراهيم النخعي الرابع الجنة لهم عن مجاهد الخامس العيش الطيب لهم عن الزجاج
او الحال المستطابة لهم عن ابن الانباري لانه فعلى من الطيب وقيل اطيب الاشياء لهم وهو الجنة
عن الجبائي السادس هنيئا بطيب العيش لهم السابع حسنى لهم عن قتادة الثامن نعم ما لهم عن
عكرمة التاسع دوام الخير لهم العاشر ان طوبى شجرة في الجنة اصلها في دار النبي صلى الله عليه وآله وفي دار كل

يؤمن منها عصى وقد رواه ابو بصير عن ابي عبد الله ع وروى الحاكم ابو القسم الحسكاني باسناده
عن موسى بن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلام قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن طوبى قال شجرة اصلها في داري
وفرعها على اهل الجنة ثم سئل عنها مرة اخرى فقال في دار علي فقيل له في ذلك فقال ان داري ود
ار علي في الجنة بمكان واحد اعتقادنا في الجنة انها دار البقاء ودار السلامة لا موت فيها ولا
هرم ولا سقم ولا مرض ولا آفة ولا زمانة ولا غم ولا هم ولا حاجة ولا فقر وانها دار الغناء والسعادة
ودار المقامة والكرامة لا يمس اهلها فيها نصب ولا لغوب لهم فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين
وهم فيها خالدون وانها دار اهلها جيران الله واولياؤه واحباؤه واهل كرامته وهم انواع على
مراتب منهم المتنعمون بتقديس الله وتسبيحه وتكبيره في جملة ملائكته ومنهم المتنعمون بانواع المأكل
والمشارب والفواكه والارائك وحور العين واستخدام الولدان المخلدين والجلوس على النمارق
والزرابي ولباس السندس والحرير كل منهم يتلذذ بما يشتهي ويريد على حسب ما تعلقت عليه همته
ويعطى ما عبد الله من اجله وقال الصادق ع ان الناس يعبدون الله على ثلثة اصناف صنف منهم يعبدونه
رجاء ثوابه فتلك عبادة الخدام وصنف منهم يعبدونه خوفا من ناره فتلك عبادة العبيد و
صنف منهم يعبدونه حبا له فتلك عبادة الكرام واعتقادنا في الجنة والنار انهما مخلوقتان
وان النبي ص قد دخل الجنة ورأى النار حين عرج به واعتقادنا انه لا يخرج احد من الدنيا حتى
يرى مكانه من الجنة او من النار وان المؤمن لا يخرج من الدنيا حتى ترفع له الدنيا كاحسن ما رآها
ويرى مكانه في الآخرة ثم يخير فيختار الآخرة فحينئذ تقبض روحه وفي العادة ان يقال فلان
يجود بنفسه ولا يجود الانسان بشيء الا عن طيبة نفس غير مقهور ولا مجبور ولا مكره واما جنة
ادم فهي جنة من جنان الدنيا تطلع فيها الشمس وتغيب وليست بجنة الخلد ولو كانت جنة الخلد ما خرج
منها ابدا واعتقادنا ان بالثواب يخلد اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار وما من احد يدخل
الجنة حتى يعرض عليه مكانه من النار فيقال له هذا مكانك الذي لو عصيت الله لكنت فيه وما من احد
يدخل النار حتى يعرض عليه مكانه من الجنة فيقال له هذا مكانك الذي لو اطعت الله لكنت فيه فيورث

هؤلاء

هؤلاء مكان هؤلاء وذلك قول الله عز وجل اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها
خالدون واقل المؤمنين منزلة في الجنة من له مثل ملك الدنيا عشر مرات اقول وقال الشيخ المفيد ره
في شرح هذا الكلام الجنة دار النعيم لا يلحق من دخلها نصب ولا يلحقهم فيها لغوب جعلها الله دار
من عرفه وعبده ونعيمها دائم لا انقطاع له والساكنون فيها على اضرب فمنهم من اخلص لله تعالى فذلك
الذي يدخلها على امان من عذاب الله تعالى ومنهم من خلط عمله الصالح باعمال سيئة كان يسوف منها التوبة
فاخترمته المنية قبل ذلك فلحقه ضرب من العقاب في عاجله وآجله او في آجله دون عاجله ثم سكن
الجنة بعد عفو او عقاب ومنهم من يتفضل عليه بغير عمل سلف منه في الدنيا وهم الولدان المخلدون
الذين جعل الله تعالى تصرفهم لحوائج اهل الجنة ثوابا للعاملين وليس في تصرفهم مشاق عليهم ولا كلفة
لانهم مطبوعون اذ ذاك على المسارة بتصرفهم في حوائج اهل الجنة وثواب اهل الجنة الالتذاذ
بالمأكل والمشارب والمناظر والمناكح وما تدركه حواسهم مما يطبعون على الميل اليه ويدركون
مرادهم بالظفر به وليس في الجنة من البشر من يلتذ بغير مأكل ومشرب وما تدركه الحواس من الملذوذات
وقول من يزعم ان في الجنة بشرا يلتذ بالتسبيح والتقديس من دون الاكل والشرب قول شاذ
عن دين الاسلام وهو مأخوذ من مذهب النصارى الذين زعموا ان المطيعين في الدنيا يصيرون
في الجنة ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينكحون وقد اكذب الله هذا القول في كتابه بما رغب
العاملين فيه من الاكل والشرب والنكاح فقال اكلها دائم وظلها تلك عقبى الذين اتقوا الاية و
قال فيها انهار من ماء غير آسن الاية وقال وحور مقصورات في الخيام وقال وحور عين
وقال وزوجناهم بحور عين وقال وعندهم قاصرات الطرف اتراب وقال ان اصحاب الجنة اليوم في شغل
فاكهون هم وازواجهم واتوا به متشابها ولهم فيها ازواج مطهرة فكيف استجاز من اثبت في الجنة طائفة من
البشر لا يأكلون ولا يشربون ويتنعمون بما به الخلق من الاعمال يتألمون وكتاب الله شاهد بضد ذلك
والاجماع على خلافه لولا ان قلد في ذلك من لا يجوز تقليده او عمل على حديث موضوع انتهى كلامه
رفع الله مقامه وهو في غاية المتانة واما استدلال الصدوق ره بقوله ع وصنف يعبدونه حبا له

على انهم لا يتلذذون بالماكل والمشارب والمناكح في الجنة فهو ضعيف اذ عدم كون الجنة مقصودة
لهم عند العبادة لا يستلزم عدم تلذذهم بنعيمها في الاخرة فان قيل اذا ارتفعت هممهم في الدنيا
مع تشبثهم بعلايقها عن ان ينظروا مع محبة الله سبحانه وقربه الى جنة دنياه ففي الاخرة مع قطع
علايقهم ودواعيهم وقوة اسباب المحبة والقرب احرى ان لا ينظروا اليها ولا يتلذذوا بشهوات
الجنة وملاذها قلت للتلذذ بالمستلذات الجسمانية مراتب ودرجات بحسب اختلاف احوال
الجنة فمنهم من يتلذذ بها كالبهايم يرتعون في رياضها ويتمتعون بنعيمها كما كانوا في الدنيا من غير
استعداد بقرب ووصال وازدياد محبة وكمال ومنهم من يتمتع بنعيمها من حيث انها دار كرامة الله التي
اختارها لاوليائه واكرمهم بها وانها محل رضوان الله تعالى وقربه ففي كل ريحان يستنشقون نسيم
لطفه وفي كل فاكهة يذوقون طعم رحمته ولا يتلذذون بالحور الا لانه اكرمهم بها الرب المعبود ولا
يكونون في المقصود الا لانه رضيها لهم المالك المحمود فالجنة جنتان روحانية وجسمانية و
الجنة الجسمانية قالب الجنة الروحانية فمن كان في الدنيا يقنع من العبادات والطاعات بمجرد
بلا روح ولا يعطيها حقها من المحبة والاخلاص وساير مكملات الاعمال ففي الاخرة ليس لا ينتفع
الا بالجنة الجسمانية ومن منهم في الدنيا روح العبادة وانس بها واستلذ منها واعطاها حقها فهو
في الجنة الجسمانية لا يستلذ الا بالنعم الروحانية ولنضرب في ذلك مثالا لمن يريد الايضاح فنقول
ربما يجلس بعض سلاطين الزمان على سريره ويطلب عامة رعاياه ووزرائه وامرائه ومقربي حضرته
ويعطيهم شيئا من الحلاوات فكل صنف من اصناف الخلق ينتفع بما اخذ من ذلك نوعا من الانتفاع
ويلتذ نوعا من الالتذاذ على حسب معرفته لعظمة السلطان ودرجته انعامه فمنهم جاهل لا ينتفع
بذلك الا انه حلو يرغب الذائقة فلا فرق عنده بين ان ياخذه من بايع في السوق او من
يد السلطان ومنهم من يعرف شيئا من عظمة السلطان ويزيد بذلك فخره على بعض ابناء اداه ومن هو تحت
يده ان السلطان اكرمني بذلك وهكذا حتى ينتهي الامر الى من هو من مقربي حضرة السلطان ومن
طالبي لطفه واكرامه فهو لا يلتذ بذلك الا لانه خرج من يد السلطان وانه علامة لطفه واكرامه فهو

بعض

بعض بذلك ويختفيه ويفتخر بذلك ويديه مع ان في بيته اضعاف ذلك مبني والحلو وعبيده
فهو لا يلتذ من الحلاوة الا طعم القرب والاكرام ولو جعل السلطان علامة اكرامه في بذل امرّ الاشياء
وابشعها لكان عنده احلى من جميع الحلاوات ولذا ترى في عشق المجاز اذا ضرب المعشوق محبه
مزاحا وحبيا على جهة الاكرام فهو اشهى عنده من كل ما يستلذه من ساير الانام فاذا كان مثل ذلك
في المجاز ففي الحقيقة اولى واحرى فاذا فهمت ذلك عرفت ان اولياء الله هم في الدنيا اليوم في
الجنة والنعيم اذ هم في عبادة ربهم يتلذذون بقربه ووصاله وفي التنعم بنعيم الدنيا الفانية يتلذذون
لكونه مما خلق لهم ربهم ومحبوبهم وحباهم بذلك ورزقهم واعطاهم وفي البلايا والمصايب ايضا
يلتذون بمثل ذلك لانهم يعلمون ان محبتهم ومحبوبهم اختار ذلك لهم وعلم فيهم صلاحهم فبذلك
استحقنهم فهم بذلك راضون شاكرون فتنعمهم بالبلايا كتنعمهم بالنعم والهدايا اذ جهة الاستلذاذ
فيهما واحدة فعندهم نعم في الدنيا والاخرة بقربه ولطفه وحبه يتنعمون ولا خوف عليهم
ولا هم يحزنون فاذا فازوا بهذه الدرجة القصوى ووصلوا الى تلك المرتبة العليا لا يعبدون ربهم
خوفا من ناره وانها محرقة بل لانها دار الخذلان والحرمان ومحل اهل الكفر والعصيان ومن سخط عليه
الرحمن ولا طمعا في جنته من حيث كونها محل المشتهيات النفسانية والملاذ الجسمانية بل من حيث انها
محل رضوان الله تعالى واهل كرامته وقربه ولطفه فلو كانت النار محل اهل كرامته لاختاروها
واختاروا في الدنيا محنها ومشاقها العلمهم بان رضى الله فيها ولو كانت الجنة محل من غضب الله عليه
لتركوها وفروا منها كما تركوا ملاذ الدنيا الملهية عن محبوبهم لابوقضها ولذاذتها اذا دريت ذلك هون فدا
سهل عليك الجمع بين ما ورد من عدم كون العبادة للجنة والنار والمبالغة في طلب الجنة والاستعاذة
من النار وما ورد في بعض الروايات والدعوات من التصريح بكون العبادة لابتغاء الدار الاخرة
فان من طلب الاخرة لقربه ووصاله لم يطلبها الا لوجهه ومن طلبها للاستلذاذ والتمتع الجسماني يعبد
الا نفسه وتحقيق هذا المقام يحتاج الى نوع اخر من الكلام وذكر مقدمات غيرها نوسنه لا كثر الانام
وفيما ذكرناه كفاية لمن شم روايح من رياض محبة ذي الجلال والاكرام وعسى ان نتمم هذا المرام في باب

الحب والاخلاص بعض بعض الاتمام واسا المرجو لكل خير وفضل والانعام فذلكة اعلم ان الايمان
بالجنة والنار على ما وردتا في الايات والاخبار من غير تاويل من ضروريات الدين ومنكرهما او ماولهما
بما اولت به الفلاسفة خارج من الدين واما كونهما مخلوقتان الان فقد ذهب اليه الجمهور والمسلمين
الا شرذمة من المعتزلة فانهم يقولون تخلقان في القيمة والايات والاخبار المتواترة دافعة
لقولهم مزيفة لمذهبهم والظاهر انه لم يذهب الى هذا القول السخيف احد من الامامية الا ما ينسب
الى السيد الرضي رضي الله عنه واما مكانهما فقد عرفت ان الاخبار تدل على ان الجنة فوق السموات السبع
والنار في الارض السابعة وعليه اكثر المسلمين وقال شارح المقاصد جمهور المسلمين على ان الجنة
والنار مخلوقتان الان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجريهما من المعتزلة حيث
زعموا انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة ادم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما
عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه
الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين و
المراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الايات الصريحة في
ذلك كقوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وكقوله تعالى في حق الجنة
اعدت للمتقين اعدت للذين امنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين
وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه خلاف الظاهر فلا
يعدل الا بدليل قرينة ثم قال لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثر على ان الجنة
فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وقوله عم
سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير انتهى
فائدة قال المحقق الطوسي قده في التجريد بعد ذكر الثواب والعقاب ويجب خلوصهما دائما
الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصولهما فيهما وهو داخل في باب الزجر وكل ذي
مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي

مشقة ترك القبائح واهل النار ملجئون الى ترك القبيح وقال العلامة ره في شرحه يجب خلوص الثواب
والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لولا ذلك لكان العوض والتفضل اكمل منه لانه يجوز خلوصهما
من الشوائب وحينئذ يكون الثواب انقص درجة وانه غير جائز واما العقاب فلانه اعظم في الزجر
فيكون لطفا ولما ذكران الثواب خالص عن الشوائب ورد عليه ان اهل الجنة يتفاوتون في الدرجات
فالانقص اذا شاهد من هو اعظم ثوابا حصل له الغم بنقص درجته عنه وبعدم اجتهاده في العبادة
وليقم فانهم يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى والاخلال بالقبائح وفي ذلك مشقة فاجاب عن الاول بان
شهوة كل مكلف مقصورة على ما حصل له فلا يغتم بفقد الازيد لعدم اشتهائه له وعن الثاني
انه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمة الى حد ينتفي المشقة معه واما الاخلال بالقبائح فانه لا مشقة
عليهم فيها لانه تعالى يغنيهم بالثواب وشاهد عن فعل القبيح فلا يحصل لهم مشقة واما اهل النار فانهم
ملجئون الى فعل ما يجب عليهم وترك القبائح فلا يعيد عنهم وليس ذلك تكليفا لانه بالغ حد الالجاء
ويحصل من ذلك نوع من العقاب ليغم اقول بعد اتضاح الحق لديك فيما ورد في ايات التنزيل
والاخبار المتواترة من احوال الجنة والنار وخصوصياتها فلنشر الى بعض ما قاله في ذلك الفرقة الخارجة
للدين من الحكماء والمتفلسفين لتعرف معاندتهم للحق المبين ومعارضتهم لشرايع المسلمين قال شارح
المقاصد في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل
فيقولون بالجنة والنار وساير ما ورد به الشرع من التفاصيل ولكن في عالم المثل لا من جنس
المحسوسات المحضة على ما يقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات
والالام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلناها ليس كما هو راي افلاطون او لا كما هو
راي ارسطو فهي ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها
وذلك سعادتها وثوابها على اختلاف المراتب وبتفاوت الاحوال او متألمة بفقد الكمالات وفساد
الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها وبنارها على ما لها من اختلاف التفاصيل وانما لم يتنبه لذلك
في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة وبالجملة لما بها من العلائق

والعوائق الزائلة بمفارقة البدن فما ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها في السعادة والشقاوة واختلاف احوالها في اللذات والآلام والتدرج ما لها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة قال المحقق الطوسي انما هي بالجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا يقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس لا يكون الا لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية بحسب بهيئة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير مجبول بعد الموت كالعذاب بسبب اصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فهو غير مجبول ليفي لكن عذابه دائم واما الثلثة الباقية اعنى النظرية الغير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوه فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا ذاتيا اما لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال ففي سعة من رحمة الله فاذا خرجت من البدن الى سعادة تليق بها غير متألمة بما يتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالآلات جسمانية وحينئذ اما ان تصير مبادي صور لها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي من انها تتعلق

باجرام

باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب تخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضي فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش و صلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك و موجب لانه ربما لا يقع فيكون نفعا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لصلاح البدن انتهى ونحوا من ذلك ذكر الشيخ ابن سينا في رسالة المبدأ والمعاد ولم يذكر هذا التجويز وانما جوزه في الشفاء خوفا من الديانين في زمانه ولا يخفى على من راجع كلامهم وتتبع اصولهم انها لا تطابق ما ورد في شرائع الانبياء وانما يشغفون ببعض اصول الشرائع وضروريات الملل على السنتهم في كل زمان حذرا من القتل والتكفير من مومني اهل زمانهم فهم يقولون بافواههم وتأبى قلوبهم واكثرهم كافرون ولعمري من قال بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وكل حادث مسبوق بمادة وما ثبت قدمه امتنع عدمه وبان العقول والافلاك وهيولى العناصر قديمة وان الانواع المتوالدة كلها قديمة وانه لا يجوز اعادة المعدوم وان الافلاك متطابقة ولا تكون العنصريات فوق الافلاك وامثال ذلك كيف يؤمن بما اتت به الشرائع ونطقت به الآيات وتواترت به الروايات من اختيار الواجب وانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وحدوث العالم وحدوث آدم والحشر الجسماني وكون الجنة في السماء مشتملة على الحور والقصور والابنية والمساكن والاشجار والانهار و ان السماوات تنشق وتطوى والكواكب تنتثر وتتساقط بل تفنى وان الملائكة اجسام ملئت منهم

السموات ينزلون ويعرجون وان النبي قد عرج الى السماء وكما عيسى وادريس وكذا كثير
من معجزات الانبياء والاوصياء عليهم السلام من شق القمر واحياء الاموات ورد الشمس في غير زمانه
وخسوف القمر في غير اوانه وامثال ذلك ومن انصف ورجع الى كلامهم علم انهم لا يبالون بمخالفة
الشرايع لاكمال المستهزئين بهم او من حمل الانبياء عليهم السلام على ابواب الحيل والمعميات الذين
لا يؤمنون بشيء يقهر الناس بل يلبسون عليهم في مدة بعثتهم اعاذنا الله وساير المؤمنين عن
تسويلاتهم وشبههم وسنكتب ان شاء الله في ذلك كتابا مفردا والله الموفق والمعين
اعتقادنا في الاعراف انه سور بين الجنة والنار عليه رجال يعرفون كلا بسيماهم والرجال هم النبي
والاوصياء عليهم السلام لا يدخل الجنة الا من عرفهم وعرفوه ولا يدخل النار الا من انكرهم وانكروه
وعند الاعراف المرجون لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم اقول وقال الشيخ المفيد رحمه الله
في شرح هذا الكلام قد قيل ان الاعراف جبل بين الجنة والنار وقيل ايضا انه سور بين الجنة والنار
وجملة الامر في ذلك انه مكان ليس من الجنة ولا من النار وقد جاء الخبر بما ذكرناه وانه اذا كان يوم
القيمة كان به رسول الله وامير المؤمنين والائمة من ذريته صلوات الله عليهم وهم الذين عنى الله
بقوله وعلى الاعراف رجال الاية وذلك ان الله يعلمهم اصحاب الجنة واصحاب النار بسيماء يجعلها عليهم
وهي العلامات وقد بين ذلك في قوله تعالى يعرفون كلا بسيماهم يعرف المجرمون بسيماهم وقال تعالى ان
في ذلك لايات للمتوسمين وانها لبسبيل مقيم فاخبر ان في خلقه طائفة يتوسمون الخلق فيعرفونهم
بسيماهم وروي عن امير المؤمنين انه قال في بعض كلامه انا صاحب العصا والميسم يعني علمه بمن يعلم
حاله بالتوسم وروي عن ابي جعفر الباقر انه سئل عن قوله تعالى ان في ذلك لايات للمتوسمين قال
فينا نزلت اهل البيت يعني في الائمة وقد جاء الحديث بان الله تعالى يسكن الاعراف طائفة من الخلق
لم يستحقوا باعمالهم الجنة الثواب من غير عقاب ولا استحقوا الخلود في النار وهم المرجون لامر الله
ولهم الشفاعة ولا يزالون على الاعراف حتى يؤذن لهم في دخول الجنة بشفاعة النبي وامير
المؤمنين والائمة من بعده صلوات الله عليهم وقيل ايضا انه مسكن طوائف لم يكونوا في الارض مكلفين

يستحقون

يستحقون باعمالهم جنة ونارا فيسكنهم الله تعالى ذلك المكان ويعوضهم على الامهم في الدنيا بنعيم
لا يبلغون به منازل اهل الثواب المستحقين له بالاعمال فكل ما ذكرناه جايز في العقول وقد وردت
به اخبار والله اعلم بالحقيقة من ذلك الا ان المقطوع به في جملته ان الاعراف مكان بين الجنة
والنار يقف فيه من سميناه من حجج الله تعالى على خلقه ويكون به يوم القيمة قوم من المرجون لامر الله
وما بعد ذلك فالله اعلم بالحال فيه

اعلم ان بعض الملاحدة اوردوا تناقضا بين آيات سورة البقرة والسجدة وبين آيات
سورة النازعات حيث دل على ان الاولتين تدلان على تقدم خلق الارض على السماء والاخيرة على العكس واجيب
عنه بوجوه احدها ان خلق الارض قبل السماء الا ان دحوها متأخر عن خلق السماء واستشكل بوجهين الاول
ان الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية فاذا كانت التدحية متأخرة عن خلق السماء كان
خلقها لا محالة ايضا متأخرا عن خلق السماء وخلق الاشياء في الارض لا يكون الا بعدما كانت مدحوة واجيب عن
الاول بانا لا نم امتناع انفكاك خلق الارض عن دحوها فالمناقشة في اطلاق خلق الارض على ايجادها
غير مدحوة مناقشة لفظية وعن الثاني بان قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها يقتضي تقدم خلق السماء
على دحو الارض ولا يقتضي تقدم تسوية السماء على دحو الارض فيجوز ان تكون تسوية السماء متاخرة عن
دحو الارض فيكون خلق الارض قبل خلق السماء وخلق السماء قبل دحو الارض ودحو الارض قبل تسوية
السماء فاندفع الثاني ويرد عليه ان الآية الثالثة تقتضي تقدم تسوية السماء على دحو الارض والثانية تقتضي
تقدم خلق الارض وما فيها على تسويتها سبع سموات وخلق ما في الارض قبل دحوها مستبعد ويمكن
ان يجاب بان المراد بالخلق في الاولى التقدير وهو شائع في العرف واللغة او بان المراد بخلق ما في الارض
خلق موادها كما ان خلق الارض قبل دحوها عبارة عن مثل ذلك فيكون تسوية السماء متقدمة على دحو
الارض كما هو ظاهر الآية الثالثة او بان يفرق بين تسويتها المذكورة في الثالثة وبين تسويتها سبع سموات
كما في الاولى فتسويتها مطلقا متقدمة على دحو الارض وتسويتها سبعا متاخرة عنه ولعل هذا اوفق
في الجمع او بالعدول [illegible] في قوله تم [illegible] والمشار اليه بذلك في قوله تعالى والارض بعد ذلك
دحاها هو بناء السماء وخلقها لا مجموع ما ذكر قبله او بان [illegible] في الاولى للترتيب الذكري وتقديم
خلق ما في الارض فهو من الامتنان بمزيد الاختصاص فيكون خلق ما في الارض بعد دحوها كما هو الظاهر
وتسوية السماء متقدمة عليه وعلى دحو الارض كما هو ظاهر الآية الثالثة لكن لا يخلو عن نوع منافرة
لظاهر الآية الثانية هذا [illegible] بعض التوجيهات لها في شرح بعض الاخبار الا انه قال البيضاوي كلمة
ثم في آيتي البقرة والسجدة لتفاوت ما بين الخلقين وفضل خلق السماء على خلق الارض كقوله تعالى
ثم كان من الذين آمنوا لا للتراخي في المدة فانه يخالف ظاهر قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها فانه يدل

والظاهر ان الانسب [illegible]
خلق الارض [illegible]
مقدم على خلق السماء

١٨

بل انما هو دحو الارض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتسويتها الا ان فيها مع بعدها مقدرا لصنع الارض فعلا او قولا عليه ان السلف لما سئل توقف الارض وتدبير امرها بعد ذلك لكن حتى في اللفظ انتهى والوجه الثاني ما قد اجيب به عن اصل الاشكال ان ثم كلمة بعد في الاية للتراخي في الرتبة لا في الزمان انما هو على جهة تعداد النعم والاذكار لها كما يقول القائل اليس قد اعطيتك وفعلت بك كذا وكذا وبعد ذلك خلصتك وربما يكون بعض ما تقدم في اللفظ متاخرا عن بعض لان المراد لم يكن الوضع الاخبار عن الاوقات ولان منزلة الحوادث النعم والتبيين عليها وربما اقتضت الحال ايراد الكلام على هذا الوجه والثالث ما ذكره الرازي وهو ان لا يكون معنى دحاها مجرد البسط بل يكون المراد انه بسطها بسطا مهيئا لنبات الاقوات وهذا هو الذي بينه بقوله اخرج منها ماءها ومرعاها وذلك لان الاستعداد لا يحصل للارض الا بعد وجود السماء فان الارض كالام والسماء كالاب وما لم يحصلا لم يتولد اولاد المعادن والنبات والحيوان والرابع ما ذكره ليث وهو ان يكون قوله والارض بعد ذلك اي مع ذلك كقوله عتل بعد ذلك زنيم اي مع ذلك وكقول الرجل انت كذا وكذا ثم انت بعد هذا كذا لا يريد الترتيب قال ثم قال تعالى في تعداد النعم فلا اقتحم العقبة الى قوله ثم كان من الذين امنوا المعنى وكان هذا قد تقرر ما نقل عن ابن عباس وغيره فانه في قوله والارض بعد ذلك دحاها اي مع ذلك دحاها وهذا قريب من الثاني ثم المشهور ان خلق الارض قبل خلق السماء وهو الظاهر وقيل بالعكس نقل الواحدي في البسيط عن مقاتل انه قال خلق الله السماء قبل الارض وتاويل قوله ثم استوى الى السماء وهي دخان قبل ان يخلق الارض فاضمر فيه كان كما قال تعالى قالوا ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل معناه ان يكن سرق وقال الرازي المختار عندي ان خلق السماء مقدم على خلق الارض يعني الحق كيف تاويل هذه الاية يعني ايراد الجهة فنقول الخلق ليس عبارة عن الايجاد والتكوين والدليل عليه قوله ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فلو كان الخلق عبارة عن الايجاد والتكوين لصار معنى الاية اوجده من تراب ثم قال له كن فيكون وهذا محال لانه يلزم انه قد تكون الشيء وجد ثم كون واذا ثبت هذا فنقول قوله خلق الارض في يومين انه قضى بحدوثه في يومين وقضاء

بانه سيحدث كذا في مدة كذا لا يقتضي حدوث ذلك الشيء في الحال فقضاء الله بحدوث الارض في يومين انه قضى بحدوثه في يومين مقدم على احداثه السماء ولا يلزم منه تقدم احداث الارض على احداث السماء انتهى ولا يخفى ما فيه وستطلع على حقيقة الامر في ضمن شرح الاخبار ان شاء الله تعالى ثم اعلم انه قال بعض المحققين في علة تخصيص الستة الايام بخلق العالم ما حاصله ان لعل اختيار هذا العدد لاجل التنبيه على الحكم والمصالح وان حكمة اقتضت ان يكون الافعال بالنسبة الى ما يحكي عنه على قسمين قسم يصدر عنه في كل ان اراده دفعة بدون توقفه على مادة او مدة وقسم لا يصدر عنه الا بعد مدة اجرى عادته بحصول استعداد مادته في تلك المدة على سبيل التدريج وان خلق الماء الذي جعله مادة لساير الاجسام والجسمانيات وما يشبهه من القسم الاول وخلق السموات والارضين وما في حكمهما من القسم الثاني وهذا الحكم المتفق عليه جميع المليين وكثير من قدماء الفلاسفة فاذكره المفسرون من ان معنى خلق السموات والارض ابداعهما لا من شيء ليس بشيء ويدل عليه خطبا امير المؤمنين وغيرها ثم ان القسم الثاني يستدعي بالنسبة الى كل مكون قدرا معينا من الزمان كما يرشد اليه تتبع الازمنة المعينة التي جرت عادة الله ان يخلق فيها اصنافا النباتات من موادها العنصرية وانواع الحيوانات من موادها نطفها في ارحام امهاتها فعلى هذا خلق السموات والارض من مادتها التي هي الماء بعد حصول من القدر المذكور من الزمان انما هو من هذا القبيل واما خصوص الحكمة الداعية الى اجراء عادته بخلق تلك الامور من موادها على التدريج ثم تقدير قدر خاص وزمان محدود لكل منها فلا مطمع في معرفته فانه من اسرار القضاء والقدر التي لا يمكن ان يحيط بها عقل البشر ولذلك كتم عنا بل عن بعض المقربين والمرسلين بل سد علينا وعليهم باب البحث والتفتيش بالنهي الصريح الدال عليه كثير من القران والحديث ثم ان اليوم عبارة عن زمان تمام دورة الشمس بحركتها السريعة العادية الموسومة باليومية فكيف يتصور ان يكون خلق السموات الحاملة للشمس وغيرها من الكواكب في عدة من الزمان المذكور وهل لا يكون نحو الدائر في زمان دورته مستلزما للدور المستحيل بالضرورة وقد ذكر ابن العربي فيما سواه بالفتوحات ان اليوم هو زمان دورة للفلك الاطلس فلا يكون منوطا

بالشمس ولا بالسموات السبع انما المنوط بها الليل والنهار ومجاميعهما اليوم وغيره من اصطلاح مبني
على اصول الفلسفة تابع لمحض اللغة والعرف المبني عليهما لسان الشريعة ولظهور ذلك الحديث المفسر دون
عداتنا وعليه اما يحمل تلك الايام على زمان مساو لمقدار زمانها واما يحملها على اوقات او مراة متعددة
تعددها حتى يكون معنى خلق الارض في يومين مثلا خلقها في مرتين مرة خلق اصلها ومرة تمييز بعض
اجزائها عن بعض وكذلك في السموات وغيرها ولا يخفى ان شيئا من التاويلين ولا سيما الثاني لا
يلايم تعيين خصوص يوم من ايام الاسبوع لخلق كل منها كما في الروايات وذلك ظاهر جدا وليس
يستبعد العقل جدا ان لا يكون خلق الانسان مثلا من نطفة عادة في اقل من ستة اشهر ويكون
خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام مع ان الحال كما قال تعالى لخلق السموات والارض
اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون وليس اعتياده تعم بخصوص قدر زمان لا بد له
من نكتة اقل في الباب ان يكون من جهة قلته او كثرته دخيلا في المطلوب ولا يناسب شيئا منهما
ههنا اذ لو كان لاجل معرفة العباد اقتداره تعالى على خلق مثل السموات والارض في هذه المدة
القليلة فمعلوم ان ذلك ليس له دخل في هذا المطلوب عند الاعتياد بامثال ان امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون ولو كان للامتنان عليهم بان خلقه في تلك المدة المديدة كان لاجل
تدبير ما يحتاجون اليه في امور معاشهم ومعادهم فظاهر ان قدر ستة ايام لا يصلح لهذا الغرض
فالوجه ان يفسر اليوم ههنا والعلم عند الله واهله بما فسره الله تعالى تارة بقوله وان يوما عند ربك
كالف سنة مما تعدون وتارة بقوله في كل يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون واخرى بقوله في يوم
كان خمسين الف سنة فان القرآن يفسر بعضه بعضا وقد يعبر عن الاول باليوم الرباني وعن
الثاني بيوم الله تعالى كل تقدير يكون ملاكا مناسبا لخلق كل منها الى يوم من الاسبوع في
الروايات ويتم ما يقتضيه عند حمله على اليوم الدنيوي من الامتنان المقصود له تعالى في كثير
من امثال تلك الآيات ولعل حمله على الاول فيما نحن فيه انسب واقرب ونقول في توجيه ذلك
ان لكل استعداد سواء كان في ذات كالجسم وغيرها او الذات كالزمان ينبغي ان يعتقد له اجزاء

ولكل جزء منه اجزاء وهكذا الى ما يحتاج التعبير عن قدر معين منها للتفهيم بدون كلفة وذلك كتقدير الفلك
بالبروج والمنازل والدرجات وتقدير الزمان بالسنين والشهور والايام والساعات وعلى هذا لا يبعد
في ان الحكمة الالهية كانت اقتضت ان يقدر للزمان المتقدم على زمان الدنيا بل للزمان المتاخر عن زمانها
ايضا امثال ما قدر لزمانها من السنين الى الساعات لكن مع رعاية نوع مناسبة لهذه الاجزاء الى الحدود
فكما ان المناسب لزمان الدنيا ان يكون كل يوم منه بقدر زمان دورة للشمس كذا يكون المناسب
للزمان المتقدم ان يكون كل يوم منه بقدر الف سنة من زمان الدنيا وللزمان المتاخر ان يكون كل
يوم منه مساويا لخمسين الف سنة منه فيكون ما اخبرنا به في الآيتين الاوليين حال الزمان المتقدم
وفي الثالثة حال الزمان المتاخر فلا بعد فيما يلوح من بعض الاشارات المأثورة من انه تعالى قدر
للزمان المتقدم اسابيع وسمى الاول من ايامها بالاحد والثاني بالاثنين وهكذا الى السبت وكذلك
قدر له شهورا تامة كل منها ثلاثين يوما سمى اولها بالمحرم او رمضان على اختلاف الروايات في
اول شهور السنة وثانيها بصفر او شوال وهكذا الى ذي الحجة او شعبان وعلى كل تقدير كان المجموع
سنة كاملة موافقة لثلاثمائة وستين يوما ثم جعل ايام اسابيعنا وشهورنا موافقة لايام تلك
الاسابيع والشهور في المبدأ والعدة والتسمية وقد يستشهد عليه بما في سورة التوبة من قوله تعالى
ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم
فتستقيم بذلك امثال ما روي انه تعالى خلق الارض والسماء في يوم الاحد وخلق الملائكة في يوم الجمعة
فلا يتوجه اشكال وجوب تاخر اصل اليوم فضلا عن خصوص الاحد عن خلق السموات والارض
ولا اشكال لزوم خلق الملائكة فيما تاخر عن المتاخر عنه من السموات والارض على ما في حديث الرضا
ونستقيم به ايضا امثال ما روي ان دحو الارض كان في ليلة خمس وعشرين من ذي القعدة بدون
استبعاد وانقباض للعقل من جهة ان يتقدم امتياز تلك الشهور بعضها عن بعض والتعبير عنها بتلك
الاسامي على دحو الارض وما يتبعه من خلق الانس والجن ليس خلاف العادة ثم انه يلوح مما
ذكره صاحب الملل والنحل بقوله وقد اجمعت اليهود على ان الله تعالى لما فرغ من خلق السموات والارض

استوى على عرشه مستلقيا على قفاه واضعا احدى رجليه على الاخرى فقالت فرقة منهم ان
الستة الايام هي الستة الاف سنة فان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون بالسير القمري وذلك
ما مضى من لدن ادم الى يومنا هذا اذ به تم الخلق ثم اذا بلغ الخلق الى النهاية ابتدا الامر ومن
ابتداء الامر يكون الاستواء على العرش والفراغ من الخلق وليس ذلك الى الان ومضى بل هو في
المستقبل اذا عددنا الايام بالالوف انتهى ان بعضا من الكتب السماوية كالتورية كان متضمنا
للاشارة الى ان المراد بالايام المخلوق فيها السموات والارض هو الايام الربانية ولكن اليهود
لم يتفطنوا لكونها سابقة على زمان الدنيا وتعمدوا في تحريفها عن موضعها بتطبيقها على بعض
ازمنة الدنيا فجعلوها الماضي لغرض لهم انفسهم من ان شريعة موسى هي اول الاوامر وشروع في
التكليف حتى لا يلزمهم الاقرار بنسخ شريعة سابقة مستلزم لامكان وقوع مثله على شريعتهم
ليظهر فايدتهم ويظهر بما ذكره محمد بن جرير الطبري في اول تاريخه ان حمل تلك الايام على الايام الربانية
امر معروف بين اهل الاسلام ليس من قديم الايام فاذا تاملت في ما ذكرناه وبيناه
يظهر لك ان السموات والارض وما بينهما المعبر عنهما بالدنيا بمنزلة شخص مخلوق من نطفة هو الماء
على طبق حصول استعداداته بالتدريج كما جرت به عادته تعالى في مدة مديدة هي على حسابنا ستة
الاف سنة قمرية موافقة لستة ايام من الايام الربانية فبعد تمام هذه المدة التي هي بمنزلة زمان الحمل
لها تولدت كاملة بطالع السرطان والكواكب في شرفها واخذت الشمس والقمر حركتهما المعتدلة
لها المنوطة بها الليل والنهار وذلك كان في يوم الجمعة كما روي وكان ليلة سادس شهر المحرم الحرام
او رمضان المبارك عند ما مضت ثلث ساعات واثنتا عشرة دقيقة من نهاره ولا ينافي في ذلك ما
ورد في حديث الرضا انه كانت الشمس عند كونها في وسط السماء لانه في صدد تصوير وضع
تمام الايام الدنياوية بالايام الربانية وما نحن بصدده مبني عليه فلا يلزم الموافقة هذا هو مبدا عمر الدنيا و
الماضي خلقها من نطفتها المتقدم عليه بقدر ما عرفت من زمان حملها فكان مبدا اول يوم الاحد من تلك
الايام غرة احد الشهرين ولا شك بما نصب لنا من الدلالات اليقينية ان لها امدا محدودا واجلا

محدودا

بجملة
محدودا وما بقي يحتمل انه نعم كان مقدرا بجملة زمانها من مبدا خلقها الى حلول اجلها سنة كاملة من السنين
الربانية لتحمل ستة ايام منها بازاء خلقها والباقية وهي ثلاثمائة واربعة وخمسون يوما بازاء عمرها
وانها كالمرساوية لثلاثمائة واربعة وخمسين الف سنة من السنين القمرية الدنيوية يلوح ذلك من
جملة روايات وعدة اشارات من الصادقين ع منها ما روي عن رسول الله صلعم في فضل الجهاد وثوابه
ان رباط يوم في سبيل الله خير من عبادة الرجل في اهله سنة ثلاثمائة وستين يوما كل يوم الف
سنة فان الذكي يتفطن من الخصوصية المذكورة فيها لكل من السنة واليوم بان المراد بهما غير السنة
واليوم الدنيويين اذ لا سنة في الدنيا بهذا العدد من الايام فانه لا يوافق شيئا من الشمسية و
القمرية المعتبرتين فيها ولا يوم من ايام الدنيا موافقا لذلك الامتداد من الزمان فيظن ان هذا التعيين
كناية عن نهاية ما يتصور للرجل من العبادة وهو تمام زمان الدنيا ومنها ما رواه الصدوق في
الفقيه والكليني في الكافي ثم اورد الروايتين فقال وجه دلالة الحديثين على ما ذكرنا ان السنة الاولى
فيه وهي المختزل لعينها الايام الستة يجب ان تحمل على السنة الربانية لان شيئا من السنة الشمسية والقمرية
الدنيويتين لم يخلق ثلاثمائة وستين يوما كما تقرر في موضعه ولانه لو حملت على الدنيوية فاما ان تحمل
الايام الستة لعينها على الايام الدنيوية فغاية ما يلزم من اختزالها منها ان يكون السنة الاولى من
سني عمر الدنيا ثلاثمائة واربعة وخمسين يوما فلا يلزم هذا النقصان في جميع السنين واما ان تحمل
على الايام الربانية فلا يتصور الاختزال المذكور حينئذ فان يوما من تلك الايام كالف سنة من تلك السنين
فتحقق ان المراد بتلك السنة السنة الربانية على وفق ما بينا ان المراد بالايام الستة الايام الربانية
واما السنة الثانية في الحديثين فيجب ان تحمل على السنة الدنيوية المتبعة لنقصان بعض شهورها
وهو ظاهر فعلى هذا ما يفهم من تفرع النقصان في تلك السنة وشهورها على الاختزال المذكور
يدل على انه لو لم يختزل الايام الستة المذكورة عن ايام السنة الربانية المذكورة بل وقع خلق الدنيا
في زمان خارج عن تلك السنة مستقل بها كانت ايام السنة الدنيوية ثلاثمائة وستين وكما يدل على
ان الايام المختزلة لو كانت عشرة مثلا لكانت ايام السنة الدنيوية ثلاثمائة وخمسين فيظهر بذلك انه

وجه الحكم

مبني على ان الحكمة الالهية اقتضت مساواة الايام الباقية بعد الاختزال من السنة الربانية مع ايام
كل سنة من السنين الدنيوية فيتفطن الذكي من لزوم تلك المساواة بين هاتين الايامين انهما منسوبتان
الى شيء واحد فكما ان ايام السنة الدنيوية منسوبة الى الدنيا ومحسوبة من عمرها كذلك الايام الباقية
المذكورة منسوبة اليها لاجل عمرها ويؤيد انتسابها لايام السنة المختزلة لتم اليها لاجل خلقها فتبين
من مدارج ما قررناه سر هذا الاختزال وكونه على النحو المذكور لانه لو لم يقع او وقع لا على النحو
المذكور لكان يزيد الف سنة من سني الدنيا على يوم من ايام الربانية او ينقص عنها وهو خلاف ما اخبرنا
الله تعالى به من مساواتها المبنية على حكمة ومصلحة بلا شبهة ثم ليعلم ان كون السنة الدنيوية القمرية
ثلاثمائة واربعة وخمسين يوما مبني على ما تعارف من اسقاط الكسر الناقص عن النصف في الحساب مسامحة
فلا ينافي كونها في الحقيقة زائدة عليه بثماني ساعات ستوية وثمان واربعين دقيقة على ما هو المضبوط
بالارصاد فعلى ذلك تكون بقية السنة الربانية التي بازاء عمر الدنيا ايضا زائدة بمثل تلك الساعات
والدقائق بحكم المساواة المذكورة فيلزم من هذه الجهة ان يكون ايام السنة المختزلة لخلق الدنيا ناقصة
عنها ايضا بالقدر المذكور لئلا يلزم زيادة مجموعهما على ثلاثمائة وستين وقد اشرنا في تصوير زمان
خلق الدنيا الى هذه الدقيقة فتذكر انتهى كلامه رفع الله في الخلد مقامه ولقد احسن واجاد وحقق و
افاد فان هذا الوجه الوجيه مع تأييده بما ذكره وبغيره من الاخبار المتقدمة عن مجاهد وغيره و
ما رواه الصدوق في الفقيه وغيره في علة الصلوات الخمس عن النبي صلعم حيث قال واما صلوة المغرب
فهي الساعة التي تاب الله عز وجل على آدم وكان بين ما اكل من الشجرة وبين ما تاب الله عز وجل عليه ثلثمائة
سنة من ايام الدنيا وفي ايام الآخرة يوم كالف سنة ما بين العصر الى العشاء وقد اورد مثله
باسانيد في المجلد الخامس وما رواه السيوطي في الدر المنثور عن عكرمة قال سئل رجل ابن عباس
ما هؤلاء الآيات في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ويدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه
في يوم كان مقداره الف سنة ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده وان يوما عند ربك
كالف سنة مما تعدون قال يوم القيمة حساب خمسين الف سنة وخلق السموات والارض في ستة

ايام

ايام كل يوم الف سنة ويدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره خمسين الف
سنة قال ذلك مقدار السير وعن عكرمة في يوم كان مقداره خمسين الف سنة قال هي الدنيا اولها الى
آخرها يوم مقداره خمسون الف سنة لكن فيما ذهب به بعض الوجوه لا من نظر اذ بناء تحقيقه على
تحقق الزمان الموهوم قبل خلق العالم وامكان تقديره وقسمته بالايام والساعات فيمكن ان يتحقق
بعد خلق الكواكب وحركاتها وتعيين الليالي والايام والشهور والاسابيع تمكن الرجوع
القهقرى وتعيين جميع ذلك في الازمنة الماضية تقديرا او تكلفا التقدير مشترك بين الوجهين
مع ان هذا الوجه اوفق لظواهر اكثر الآيات والاخبار واما ان الستة الايام لا يكون مناسبا في جانب
القلة اذا حملت على ايام الدنيا فليس كذلك بل في خلق السموات والارض مع وفور عظمتهما واشتمالهما
على انواع الحكم الدقيقة والمصالح الانيقة ما يدل على غاية القدرة والعلم والحكمة واما انه كان
يمكن خلقها في اقل من ذلك الزمان فبين الوضوح الحكمة في ذلك فلعلها جانبة جمع بين الامرين
اي عظم الخلق دفعة وعلة الزمان رعاية للامرين معا وسائر ما ذكره قدس سره اما محض
استبعاد او مقايسة بعض المخلوقات ببعض وكلاهما لا مدفع له في هذا المقام واما الاختزال
فيمكن ان يكون الغرض منه الاشارة الى علة شيوع هذا الاصطلاح اي اطلاق السنة في عرف الشرع
والعرف العام على ثلاثمائة وستين مع انها لا توافق السنة الشمسية ولا القمرية بانها مطابقة
للسنة الاولى عن خلق العالم اذا حسبت من ابتداء الخلق واما السنة القمرية فهي مبنية على حركة
القمر بعد وجوده والسنة المتقدمة المصروفة في خلق العالم مختزلة منها وسيأتي لذلك مزيد
تحقيق في محله ان شاء الله ثم اعلم انه قد تكلم كثير من الناس من الفرق المتشتتة في قدر زمان عمر الدنيا
فاكثر اليهود بل سائر اهل الكتاب مالوا الى تقليله بامور خطابية لا ترضيها العقول السليمة و
جمهور الهنود بالغوا في تكثيره بخيالات حسابية تتنفر عنها الطبايع المستقيمة واما شاكلهما
قدماء الحكماء وجماهير عظماء الاحكاميين فقد توسطوا في ذلك ولكن فرقوا الى اقوال شتى و
حكى ابو معشر البلخي في كتابه المسمى بسر الاسرار عن بعض الهنود ان الدور الاصغر ثلاثمائة وستون

سنة والاوسط ثلثة آلاف وستمائة سنة والاكبر ثلثمائة وستون الف سنة ولعل المراد
بالدور الاكبر زمان عمر الدنيا وبالسنة السنة الشمسية فيطابق ما اعتمد عليه جمع من اعلام المنجمين
من قول حكماء فارس وبابل ان سني العالم ثلثمائة وستون الف سنة شمسية كل سنة ثلثمائة
وخمسة وستون يوما وخمس عشرة دقيقة واثنتان وثلثون ثانية واربع وعشرون ثالثة و
مستندهم في ذلك على ما نقل ابو معشر عن اهل فارس ان الكواكب السبعة في اول خلق الدنيا
كانت مجتمعة في اول الحمل ويكون اجتماعها في آخر زمان بقائها في آخر الحوت وزمان ما بينهما
ثلثمائة وستون الف سنة من تلك السنين واما مستندهم في الاجتماع المذكور على نحو ما
تصوروه في المقامين فغير معلوم ثم اعلم ان هذه الخيالات والروايات وان لم تكن مبنية
على اصل متين لكنها مما يرفع استبعادات الاوهام عن الاخبار الواردة في الرجعة وطول
امتداد ايام دولتنا الحقة داخلة في زمان عمر الدنيا فاذا احسب تلك الازمان مع ما ورد في بعض
الاخبار من ان مدة كون غير آدم وآدم واولاده في الارض يصير قريبا مما ذكره بعض هؤلاء الجماعة وبالجملة
كل من الامرين مما يصلح ان يصير سببا لرفع الاستبعاد عن الآخر ثم ان بعض المتصدين لحل هذا
الخبر سلك مسلكا اوحش واغرب حيث قال السنة في العرف تطلق على الشمسية التي هي عبارة
عن عود الشمس بحركتها الخاصة لها الى الوضع الذي فرض اولا كاول الحمل مثلا الذي يتساوى
عند حلولها فيه زمان الليل والنهار تقريبا بعبارة كان الليل اطول في معظم المعمورة وعلى
القمرية التي هي عبارة عن عود القمر الى وضعه المفروض اولا مع الشمس في حركته اثنتا
عشرة مرة كل مرة تسمى شهرا وقد علم بالتجربة والرصد ان زمان الاولى يكون ثلثمائة وخمسة
وستين يوما وكسرا من يوم وزمان الثانية ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وكسرا ولو فرض
فارض كون الشمس اسرع حركة بحيث تتم دورتها في ثلثمائة وستين بلا زيادة ونقصان و
القمر بحاله يكون مقدار السنة القمرية ايضا ثلثمائة وستين يوما لكل شهر ثلثون يوما كما لا يخفى
على الحاسب وح لم يكن اختلاف بين السنة القمرية والشمسية لكن قد جعل الله جل شأنه زمان

الشمسية اكثر من ذلك بقريب من ستة ايام وزمان القمرية انقص بنحو ذلك لمصالح تعود الى مخلوقاته
في السموات والارضين ينتظم بها النظام الاكمل الذي لا يعلم كنهه الا هو فلعل هذا هو المراد من
جعل السنة ثلثمائة وستين وبحر السنة لايام منها بل لا يبعد من العقل من ان يكون المراد بخلق
السموات والارض في ستة ايام ذلك اعني على اختلاف نظام حركة السماويات خصوصا النيرين
الذين قدرت بهما الشهور والاعوام والليالي والايام وغير ذلك من مصالح الانام فكانه فلك الاختلاف
ستة ايام في كل سنة فليتفكر جيدا في ذلك انتهى واورد عليه بوجوه الاول ان كون شهر الشمس
على الوجه المذكور مستلزم لكون السنة القمرية ايضا ثلثمائة وستين يوما انما يكون حقا اذا
كان زيادة ايام الشمسية على ثلثمائة وستين موافقة لنقصان ايام القمرية عنها حقيقة وليس كذلك
فان الاول لا يزيد على خمسة ايام وربع يوم في شيء من الارصاد المتداولة والثاني يزيد على خمسة
ايام وخمسة اثمان يوم بالاتفاق فاقل ما به التفاوت يزيد على تسع ساعات فالقول ان نقص من
نقد نصفه التفاوت بين زماني السنتين حتى يتساويا او يرتفع التفاوت عما بينهما بالكلية مما هو
المقصود مما يلزم من عدم بلوغ شيء منهما الى الستين حقيقة بل يكون اقل منه بنحو من ساعات فالامر
فيه سهل فانه لا ينافي اطلاق الستين عليه عرفا الثاني ان كون السنة ثلثمائة وستين يوما في
الحديث اخبار عن الواقع سوى حمل الخلق على معنى الايجاد او التقدير وعلى ما ذكره امر فرضي لا وقوع
له اصلا الثالث ان المراد بالايام المخترعة هي ايام السنة اذا كان هذه الايام فكيف يتصور ان
يكون بعضها لاصل السماء كما يظهر من بعض الآيات بل غايته يتصور ان يكون لها مدخل في النظام
المقصود بالنسبة الى الجميع الرابع ان هذا المعنى لهذه الايام لا يوافق شيئا من الروايات الدالة على
تعيين يوم من ايام الاسبوع لخلق كل من المخلوقات المذكورة   نقلا من تفسير العياشي
باسناده عن الاشعث بن حاتم قال كنت بخراسان حيث اجتمع الرضا والفضل بن سهل والمأمون
في الايوان الحيري بمرو فوضعت المائدة فقال الرضا ان رجلا من بني اسرائيل سألني بالمدينة
فقال النهار خلق قبل ام الليل فما عندكم فاداروا الكلام فلم يكن عندهم في ذلك شيء فقال الفضل

الوضاح اخبرنا ابو الصلت اسد كان نعم من القران ام من الحساب فقال له الفضل من جهة الحساب فقال ل
قد علمت يا فضل ان طالع الدنيا السرطان والكواكب في مواضع شرفها فزحل في الميزان والمشتري
في السرطان والشمس في الحمل والقمر في الثور وذلك يدل على كينونة الشمس في الحمل في العاشر من
الطالع في وسط السماء فالنهار خلق قبل الليل وفي قوله تعالى ولا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر
ولا الليل سابق النهار اي قد سبقه النهار كذا رواه العلامة المجلسي رحمه الله باسانيده عن محمد بن ابرهيم النعماني
عن محمد بن همام عن محمد بن موسى بن عبيد عن ابرهيم بن احمد اليقطيني عن ابن ذي العلمين مثله
وباسانيده الى كتاب الواحدة لابن جمهور العمي باسناده مثله كمن اعلم انه اورد على هذا
الخبر اشكالات الاول ان الظلمة التي تحصل منها الليل عدم النور الذي يحصل منه النهار وعدم
الحادث مقدم على وجوده والجواب ان الظلمة ليست عدما مطلقا بل عدم ملكة اذ هي عدم النور
عما من شانه ان يكون نيرا ومثله يمكن ان يكون مقدما ومؤخرا والحاصل هنا ان اول خلق
العالم هل كان نهارا ام ليلا الثاني ان عند خلق الشمس لا بد ان يكون في بعض الارض ليلا
وفي بعضها نهارا فلا تقدم لاحدهما على الاخر والجواب ان السؤال عن معظم المعمورة هل كان
الزمان فيها ابتداء ليلا ام نهارا فلا ينافي وجود الليل فيما يقاطرها الثالث ان المراد بطالع الدنيا
فان لكل نقطة من نقاط الارض لها طالع ولكل نقطة من نقاطها مستظهر الربع طالع في من الافاق

والجواب يمكن ان يكون طوله من جانب المغرب على المشهور او المشرق على راي اهل الهند تسعين
درجة وقد تطلق على موضع من الارض يكون طوله نصف طول المعمورة منها اعني تسعين درجة
وعرضه نصف عرض المعمورة منها اي ثلاثة وثلاثين درجة تخمينا ومن خواص القبة انه اذا
وصلت الشمس فيها الى نصف النهار كان طالعة على جميع بقاع الربع المسكون نهارا فظهرت النكتة
في التخصيص ويمكن ان يكون الطالع هنا بالقياس الى الكعبة لانها وسط الارض خلقا ادس على
وشرفا الرابع كون الكواكب في مواضع شرفها لا يستقيم على قواعد المنجمين واصطلاحاتهم اذ
عطارد شرفه عندهم في السنبلة وشرف الشمس في الحمل ولا يبعد العطارد عن الشمس بهذا المقدار

ولعل

ولقد ضبط الطبري في تاريخه وغيره في ذلك فحكوا بكون عطارد ليلة حينئذ في الدرجة الخامسة
عشر من السنبلة نقلا عن جماهير الحكماء والجواب انه يمكن ان يكون بناء ذلك على ما هو المقرر عنده
لا على ما عند المنجمين في شرف عطارد وادعى ان عطارد مستثنى من ذلك واحال ما ذكر على ما هو
المعلوم عندهم او يكون المراد بالكواكب الاربعة المفصلة اعتمادا على ذكرها بعده الخامس ان المقرر
في كتب الاحكام وعجائب القرانات ان السبعة كانت مجتمعة في اول الحمل ولو فرض انهم اخطؤوا في
ذلك كان على الفضل وسائر الحضار المتدربين في صنعة النجوم ان يسئلوا عن ذلك ويراجعوا
فيه ولم ينقل منهم ذلك والجواب انهم ليسوا متفقين في ذلك كما يظهر من الطبري وغيره ولعل الفضل
وغيره ممن حضر المجلس كانوا يسلكون هذا المسلك وربما يقال لعل الراوي سهى او ضبط في فهم كلامه
وكان ما قاله هو ان الكواكب كانت مع الشمس في شرفها والقمر في شرفها كان للشمس لا للكواكب
فاشتبه عليه ونعم ان الضمير للكواكب ففصل كما نرى على اول ما ذكرنا لا حاجة الى تحريف الحديث
ونسبة السهو الى الراوي وما ذكروه ليس مستندا الى حجة واكثر اقاويلهم في امثال ذلك مستند
الى اوهام فاسدة وخيالات واهية كما لا يخفى على من تتبع زبرهم قال ابو ريحان فيما صنف من
تاريخه في سياق ذكر ذلك وبكل واحد من الادوار تجتمع الكواكب في اول الحمل بدءا وعودا
لكنه في اوقات مختلفة فلو حكم ان الكواكب مخلوقة في اول الحمل او اطلق ان اجتماعها فيه هو اول
العالم او اخره لتقرر تسدعواه تلك عن البينة وان كان داخلة في الامكان ولكن فيلم
القضايا لا تقبل الا بحجة او صحة او مخبر عن الاوائل والمبادئ موثوق بقوله متقرر في النفس
صحة اتصاله بالوحي والتاييد به فان من الممكن ان تكون هذه الاجرام متفرقة غير مجتمعة وقت
ابداع المبدع لها واحداثه اياها ولها هذه الحركات التي اوجبت الحساب اجتماعها في نقطة
واحدة في تلك المدة انتهى السادس ان الاستدلال بالاية لا يتم اذ يمكن ان يحمل قوله تعالى ولا
الليل سابق النهار على ان الليل لا ياتي قبل وقته المقرر وزمانه المعهود كما ان الشمس لا تطلع
قبل اوانه فكل من الليل والنهار لا ياتي احدهما قبل تمام الاخر كما سيأتي بيانه في تفسير الاية والحق

٢٤

انه ع نبه الاستدلال على ما علم من مراده تم في الاية وكان عهم عندهم ماموضا مصدقا في ذلك
السابع انما قدم نقلا من السيوطي عن ابن عباس بيانا في ذلك بحيث حكم بتقديم الليل على النهار
وما ينقل عن التوريه موافقا لذلك ليغني بيانا فيه والجواب ان حديث ابن عباس لا يعارض به كلام
الامام المنقول من الاصول المعتبرة وكذا نقل التورية لم يثبت ولو ثبت فاكثرها محرفة لا يعتمد
عليها وربما يجاب بان حدوث النور انما هو بعد الظلمة فالظلمة متقدمة على النور لكن طالع خلق
الدنيا يعني طالع دحو الارض كان هو السرطان الشمس في الحمل في العاشر كما ذكره الامام ع
فاول الاوقات في وجه الارض هو الظهر ولذا سميت صلوة الظهر بالصلوة الاولى كما سميت
بالوسطى ايضا عند كثير من العلماء وانما فسر طالع الدنيا بطالع دحو الارض لان خلق الارض
مقدم على السماء لكن دحوها موخر جمعا بين الايات انتهى واقول يمكن حمله على ابتداء خلق الكواكب
فان حصول النهار انما هو عنده والحاصل انه تم خلق اجزاء الدنيا حين كون السرطان على الافق
الشرقي بالنسبة الى قبة الارض فاذا رجعنا على توالي البروج وعددت سبعة من تحت الارض و
ثلثه من فوقها كان العاشر هو الحمل على سمت الراس فاذا كانت الشمس فيه يكون بالنسبة الى
اكثر المعمورة نهارا كما عرفت فالنهار في اول الخلق بالنسبة الى المعمورة التي هي مسكن اشرف
الخلق مقدم على الليل ثم انه يحتمل ان يكون ذكر هذه المصطلحات التي لم تجر عادتهم ع بذكرها
واجراء الكلام على قواعد النجوم التي نفوها وذيفوها كما ستعلم ان شاء الله تعالى الزاما على
المشهود في تلك الصناعة واظهارا لعلمهم ع بجميع العلوم والاصطلاحات وقد يقال ان تلك
الكواكب لما كانت في ابتداء خلق العالم في مواضع مخصوصة مضبوطة عند اهل العلم اخذا عن
الانبياء والحجج ع فبعد ما اخذ المنجمون هذه ذلك منهم زعموا انها لتلك الخصوصية كانت احسن
مواضع تلك الكواكب فسموها شرفا لها ثم سموا المواضع التي تقابلها هبوطا لها توهما منهم انها عند
كونها فيها ابعد من تلك المنزلة والشرف جدا واما ما فات منهم اخذه عن اهل العلم كوضع عطارد
مثلا عينوه من عند انفسهم بخيالات شعرية مذكورة في كتبهم ثم ان بعض الناس توهموا ان هذا

الحديث

الحديث مؤيد لكون اليوم من الزوال الى مثله كما اختاره المنجمون لسهولة الحساب ولا يخفى وهنه على اولي
الالباب بعد التأمل فيما الفناه الحديث على حدوث اكثر ما زعم الحكماء قديما من اجزاء العالم بين
لا يحتاج الى البيان كما لا يخفى [illegible] ما رواه في كتاب الخطب لعبد العزيز بن يحيى الجلودي قال
خطب امير المومنين ع فقال سلوني فاني لا اسئل عن شيء دون العرش الا اجبت فيه لا يقولها بعدي الا جاهل
مدع او كذاب مفتر فقام رجل من جانب مجلسه في عنقه كتاب كانه مصحف وهو رجل ادم ضرب طوال
جعد الشعر كانه من مهودة العرب فقال رافعا صوته لعلي ايها المدعي لما لا يعلم والمقلد لما لا يفهم انا
السائل فاجب [illegible] اصحاب علي وشيعته من كل ناحية وهموا به فنهرهم علي وقال لهم دعوه ولا تعجلوه
[illegible] اسد ولا به تطهر براهين الله ثم التفت الى الرجل وقال له سل بكل لسانك
[illegible] يجيبك ان الله تعالى لا تعتلج عليه الشكوك ولا يهيجه وسن فقال الرجل كم
[illegible] قال على مسافة الهواء قال وما مسافة الهواء قال دوران الفلك قال الرجل
[illegible] فلك قال مسيرة يوم الشمس قال الرجل صدقت قال فمن القيمة قال على قدر
[illegible] الاجل قال الرجل صدقت فكم عمر الدنيا قال علي يقال سبعة الاف ثم لا تحديد
[illegible] قال فاين بكة من مكة قال مكة اكناف الحرم وبكة موضع البيت قال فلم سميت مكة مكة
[illegible] الارض من تحتها قال فلم سميت بكة قال لانها بكت رقاب الجبارين وعيون
[illegible] صدقت واين كان الله قبل ان يخلق عرشه قال علي سبحان من لا تدرك كنه صفته
حملة العرش على قرب زمراتهم من كراسي كرامته ولا الملائكة المقربون من انوار سبحات جلاله ويحك
لا يقال اين ولا ثم ولا فيم ولا لم ولا انى ولا حيث ولا كيف قال الرجل صدقت فكم مقدار ما لبث
عرشه على الماء من قبل ان يخلق الارض والسماء فقال اتحسن ان تحسب قال نعم قال لعلك لا تحسن
قال بلى اني لاحسن ان احسب قال علي افرايت لو كان صب خردل في الارض حتى سد الهواء وما
بين الارض والسماء ثم اذن لمثلك على ضعفك ان تنقل حبة حبة من مقدار المشرق الى المغرب
ثم مد في عمرك واعطيت القوة على ذلك حتى تنقله واحصيته لكان ذلك ايسر من احصاء عدد

انه ع جعل الاستدلال على ما علم من مراده تتمة في الآية وكان زعمهم عندهم ما موضوعا مصدقا في ذلك
السابع انما تقدم نقلا من السيوطي عن ابن عباس منافيا في ذلك بحسب حكم بتقديم الليل على النهار
وما ينقل عن النبي ص موافقا لذلك ليس منافيا فيه والجواب ان حديث ابن عباس لا يعارض به كلام
الامام ع المنقول من الاصول المعتبرة وكذا نقل النبي ص لم يثبت ولو ثبت فاكثرها محرفة لا يعتمد
عليها او ربما يجاب بان حدوث النور انما هو بعد الظلمة فالظلمة مقدمة على النور لكن طالع خلق
الدنيا يعني طالع دحو الارض كان هو السرطان والشمس في الحمل في العاشر كما ذكره الامام ع
فاول الاوقات في دحو الارض هو الظهر ولذا سميت صلوة الظهر بالصلوة الاولى كما سميت
بالوسطى ايضا عند كثير من العلماء وانما فسر طالع الدنيا بطالع دحو الارض لان خلق الارض
مقدم على السماء لكن دحوها مؤخر جمعا بين الآيات انتهى واقول يمكن حمله على ابتداء خلق الكواكب
فان حصول النهار انما هو عنده والحاصل انه تم خلق اجزاء الدنيا حين كون السرطان على الافق
الشرقي بالنسبة الى قبة الارض فاذا دعت على توالي البروج وعددت ستة من تحت الارض و
ثلثة من فوقها كان العاشر وهو الحمل على سمت الراس فاذا كانت الشمس فيه يكون بالنسبة الى
اكثر المعمورة نهارا كما عرفت فالنهار في اول الخلق بالنسبة الى المعمورة التي هي مسكن اشرف
الخلق مقدم على الليل ثم انه يحتمل ان يكون ذكر هذه المصطلحات التي لم تجر عادتهم ع بذكرها
واجراء الكلام على قواعد النجوم التي نفوها وذموها كما ستعلم ان شاء الله تعالى الزاما على
المنتحل المشهور في تلك الصناعة واظهارا لعلمهم ع بجميع العلوم والاصطلاحات وقد يقال ان
الكواكب لما كانت في ابتداء خلق العالم في مواضع مخصوصة مضبوطة عند اهل العلم اخذا عن
الانبياء والحجج ع فبعدما اخذ المنجمون بعض ذلك منهم زعموا انها لتلك الخصوصية كانت احسن
مواضع تلك الكواكب فسموها شرفا لهم ثم سموا المواضع التي تقابلها هبوطا لها توهما منهم انها عند
كونها فيها هابطة من تلك المنزلة والشرف جدا واما ما فات منهم اخذه عن اهل العلم كوضع الاوج
مثلا عينوه من عند انفسهم بخيالات شعرية مذكورة في كتبهم ثم ان بعض الناس توهموا ان هذا

الحديث

خاصه

الحديث مؤيد لكون اليوم من الزوال الى مثله كما اختاره المنجمون لسهولة الحساب ولا يخفى وهنه على اولي
الالباب بعد التتبع للتي في دلالة الحديث على حدوث اكثر ما ينفي الحكماء قدمه من اجزاء العالم غنى
لا يحتاج الى البيان كما رواه الحسن بن سليمان رواه في كتاب الخطب لعبد العزيز بن يحيى الجلودي قال
خطب امير المؤمنين ع فقال سلوني فاني لا اسأل عن شيء دون العرش الا اجبت فيه لا يقولها بعدي الا جاهل
مدع او كذاب مفتر فقام رجل من جانب مجلسه في عنقه كتاب كانه مصحف وهو رجل آدم ضرب طوال
جعد الشعر كانه من يهود العرب فقال رافعا صوته لعلي ايها المدعي ما لا يعلم والمقلد لما لا يفهم انا
السائل فاجب فوثب به اصحاب علي وشيعته من كل ناحية فهموا به فنهرهم علي وقال لهم دعوه ولا تعجلوه
فان الطيش لا يقوم به حجج الله ولا به تظهر براهين الله ثم التفت الى الرجل وقال له سل بكل لسانك
وما في جوانحك فاني اجيبك ان الله تعالى لا تعتلج عليه الشكوك ولا يهيجه وسن فقال الرجل كم
بين المغرب والمشرق قال علي مسافة الهواء قال وما مسافة الهواء قال دوران الفلك قال الرجل
وما قدر دوران الفلك قال مسيرة يوم للشمس قال الرجل صدقت فمتى القيامة قال علي قدر
حضور المنية وبلوغ الاجل قال الرجل صدقت فكم عمر الدنيا قال علي يقال سبعة آلاف ثم لا تحديد
قال الرجل صدقت فاين بكة من مكة قال مكة اكناف الحرم وبكة موضع البيت قال فلم سميت مكة مكة
قال لان الله مك الارض من تحتها قال فلم سميت بكة قال لانها بكت رقاب الجبارين وعيون
المذنبين قال صدقت واين كان الله قبل ان يخلق عرشه قال علي سبحان من لا تدرك كنه صفته
حملة العرش على قرب زمراتهم من كراسي كرامته ولا الملائكة المقربون من انوار سبحات جلاله ويحك
لا يقال اين ولا ثم ولا فيم ولا لم ولا انى ولا حيث ولا كيف قال الرجل صدقت فكم مقدار ما لبث
عرشه على الماء من قبل ان يخلق الارض والسماء فقال اتحسن ان تحسب قال نعم قال لعلك لا تحسن
قال بلى اني لاحسن ان احسب قال علي افرايت لو كان صب خردل في الارض حتى سد الهواء وما
بين الارض والسماء ثم اذن لمثلك على ضعفك ان تنقل حبة حبة من مقدار المشرق الى المغرب
ثم مد في عمرك واعطيت القوة على ذلك حتى تنقل واحصيته لكان ذلك ايسر من احصاء عدد

عرش

اعوام ما النبغ عرشه على الماء من قبل ان يخلق الارض والسماوات وصف تلك ببعض عشر عشر العشير
من جزء وما نال العجز واستغفر الله من القليل في التحديد فالخرات الوجل واسه واشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله على ساير اهل بيته صلوة النبيهين في الاجوبة للتنبيه على كم
تكلف عالم يوم الناس بجهله انه لا فائدة للانسان في علم حقايق الموجودات ومقاديرها كما تضيع
فيها اعمارهم والضرب يبكون الواه الوجل الخفيف اللهم على قرب زمانهم اى جماعتهم
الرب الكريم اعلم ان المقصود الاصل من هذا الباب هو حدوث العالم لما كان من اعظم الاصول
الاسلامية لاسيما الفرقة الناجية الامامية فكان في قديم الزمان لا يجيب القول بالقدم الى الدهرية
والملاحدة والفلاسفة المنكرين لجميع الاديان ولذا لم يورد الكليني قدس سره وبعض المحدثين
لذلك بابا مفردا في كتبهم بل اوردوا في باب حدوث العالم اخبار اثبات الصانع تعالى اتكالا على
ان سبيل الاقرار بالحق حيث لا مجال للقول بالقدم لاتفاق ارباب الملل عليه وفي قريب عصرنا لما
رغب الناس الى مطالعة كتب المتفلسفين واعرضوا عن الخوض في الكتاب والسنة واخبار ائمة الدين
وصار بعد العهد عن اعصارهم سببا لهجر اثارهم وطمس انوارهم واختلطت الحقائق الشرعية
بالمصطلحات الفلسفية صارت هذه المسئلة معترك الاراء ومصطدم الاهواء فمال الكثير
من المتسمين بالعلم المنتحلين للدين الى شبهات المضلين وروجوها بين المسلمين فضلوا واضلوا و
طعنوا على اتباع الشريعة حتى ملوا وقلوا وادى الى ان بعض القاصرين منهم يمضغون بالسنتهم
ويسودون الاوراق باقلامهم ان ليس في الحدوث الا خبر واحد كان الله ولم يكن معه شيء ثم
يأولونه بما يوافق اراءهم الفاسدة فلذا اوردت في هذا الباب اكثر الايات والاخبار المزيحة
للشك والارتياب وقفيتها بمقاصد انيقة ومباحث دقيقة تنفي بنيان شبههم من قواعدها
وتهدم جنود شكوكهم من مراصدها تشييدا لقواعد الدين وتجنبا عن سخط رب العالمين
لما روي عن سيد المرسلين صلى الله عليه واله اجمعين اذا ظهرت البدع في امتي فليظهر العالم علمه
والا فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين المقصد الاول في بيان معاني الحدوث والقدم المشهور

الحدوث

ان الحدوث بمعنيين الذاتي والزماني والمستفاد من كلام الشيخ ان معنى الحدوث هو المسبوقية بالعدم اما
بالذات لا بالزمان وهو الحدوث الذاتي واما بالزمان وهو الحدوث الزماني وهو المتبادر من لفظ
الحدوث اذ المتبادر منه انه لم يكن موجودا فوجد واورد عليه ان تقدم العدم على الوجود بالذات لا يعقل
لم اذا التقدم بالذات مخصوص عندهم بالتقدم بالعلية فتقدم العدم بالعلية على الوجود يستلزم اجتماع
النقيضين وقال المحقق الطوسي قدس سره الحدوث هو المسبوقية بالغير في ذلك الغير ان كان هو العلة للمعلول
فهو الحدوث الذاتي وان كان عدما فهو الحدوث الزماني ويرد عليه نحو ما يرد على الاول لان ذات
المعلول قبلها انها ليست بموجودة في مرتبة ذات العلة موجبا لمعلول بعد ذلك السلب لوجوب تقدم
وجود العلة على وجود المعلول ولا يتصور فيه تقدم سلب وجود المعلول على وجوده الا التقدم الذاتي
المخصوص التقدم بالعلية فيعود الاشكال والقوم في هذا المقام اعتراضات واجوبة لا يناسب هذا
الكتاب لايرادها واكثرها مذكور في حواشي المحقق الدواني وغيره على الشرح الجديد للتجريد و
بالجملة اطلاق الحدوث عليه محض اصطلاح لهم لا يساعده لغة ولا عرف وانما جعلوا ذلك لا حقيقة
اولى ترتب وجود المعلول على وجود العلة اذ العقل يحكم بانه وجد فوجد واثبت السيد الداماد
قسما ثالثا وهو الحدوث الدهري حيث قال ان انحاء العدم الممكن ثلاثة الاول العدم الذي هو
الليس المطلق في مرتبة الذات وهو لكل ممكن موجود حين وجوده الثاني العدم المتكمم وهو لكل
حادث زماني قبل زمان وجوده الثالث العدم الصريح الدهري قبل الوجود قبلية غير متكممة ليس
شيء من المعنيين الاولين هو العدم المقابل للوجود اما الاول فلانه يجامع الوجود في الواقع وليس
بحسب الذات سبقا ذاتيا واما الثاني فلانه مباين لزمان الوجود ومن شرايط التناقض في الزمانيات
وحدة الزمان فاذا انما المقابل للوجود العدم الصريح الذي لا يتصور فيه تجدد وحد ولا يتميز فيه حال
وحال ثم حقق ذلك تحقيقا طويلا وحاصل كلامه ان اثبت للموجودات وعاءين سوى الزمان و
هو الدهر والسرمد وقال نسبة المتغير الى المتغير ظرفها الزمان ونسبة الثابت الى المتغير ظرفها
الدهر ونسبة الثابت الى الثابت ظرفها السرمد ونقل على ذلك شواهد كثيرة من الحكماء منها ذلك
قول الشيخ في التعليقات حيث قال تعليق العقل يدل لذاته اكوان احدها الكون في الزمان وهي
متى الاشياء المتغيرة التي يكون لها مبدء او منتهى ويكون مبداه غير منتهاه بل يكون متقضيا متقضيا

ويكون دائماً في السيلان ويتقضى حالاً ويتجدد حالاً الثاني كون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون
محيطاً بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك الكون لانه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة
الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه لانه رأى كل شيء في زمان ورأى كل شيء يدخله كان و
يكون والماضي والحاضر والمستقبل ورأى لكل شيء متى اما ماضياً او حاضراً او مستقبلاً الثالث كون
الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر لتعليق الوهم يثبت لكل شيء متى ومحال ان يكون
للزمان نفسه متى فالتعليق ما يكون في الشيء فانه يكون محاطاً بذلك الشيء فهو يتغير بتغير ذلك الشيء
فالشيء الذي يكون في الزمان يتغير بتغير الزمان ويلحقه جميع اعراض الزمان ويتغير عليه او وله
فيكون هذا الوقت الذي يكون مثلاً مبدأ كونه او مبدأ فعل غير ذلك الوقت الذي هو آخره لان زمانه
يفوت ويلحق وما يكون مع الشيء فلا يتغير بتغيره ولا تتناوله اعراضه تعليق الدهر وعاء الزمان لانه يحيط
به وبين في الشفاء ايضاً هذا المعنى ثم قال ولا يتوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد والا لكان مقداراً
للحركة ثم الزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول السرمد وقال ايضاً في الشفاء انه لا يكون في الزمان الا
الحركات والمتحركات اما الحركة فذلك لها من ذاتها جوهرها واما المتحرك فمن تلقاء الحركة واما سائر الامور
فانها لا تسمى زماناً وان كانت مع الزمان فان العالم مع الخردلة وليس في الخردلة الى آخر ما قاله واستحسن
ذلك المحقق الطوسي قدس الله روحه والسيد الشريف وغيرهما واعلم انما نحن بصدد اثباته لا يتوقف
على تحقيق هذه الامور فان الذي يثبت باجماع اهل الملل والنصوص المتواترة هو ان جميع ما سوى
الحق تعالى انتهى وجوده في جانب الازل متناهية ولوجوده ابتداء وللازلية وعدم انتهاء الوجود مخصوص
بالرب سبحانه سواء كان قبل الحوادث زمان موهوم او دهر كما ستعرفه ان شاء الله في الفصل الثاني في تحقيق
الاقوال في ذلك اعلم انه لا خلاف بين المسلمين بل جميع ارباب الملل في ان ما سوى الرب سبحانه وصفاته
الكمالية كلها حادث بالمعنى الذي ذكرنا ولوجوده ابتداء بل عده من ضروريات الدين قال السيد الداماد
في القبسات عليه اجماع جميع الانبياء والاوصياء وقال صاحب الملل والنحل في كتاب نهاية الاقدام وصحح
المحقق الطوسي طاب ثراه مذهب اهل الحق من الملل كلها ان العالم محدث مخلوق له اول احدثه الباري تعالى
وابدعه بعد ان لم يكن كان الله ولم يكن معه شيء ووافقهم على ذلك جمع من اساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة
مثل ثاليس وانكساغورس وانكسيمايس من اهل ملطية ومثل فيثاغورس وانباذقلس وسقراط وافلاطون

من اهل

من اهل الهند ويونان وجماعة من الشعراء والاوائل والنساك وانما القول بقدم العالم وازلية الحركات
بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحاً وابدع
هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهاناً وصرح القول فيه من كان من تلامذته مثل الاسكندر
الافروديسي وثامسطيوس وفرفوريوس وصنف برقلس المنتسب الى افلاطون في هذه المسألة كتاباً
اورد فيه هذه الشبه وقال السيد الداماد روح الله روحه من النقل الناصع الصحيح المتواتر ان افلاطون
والستة الباقين من الاساطين وغيرهم من القدماء على حدوث عالمي الامر والخلق بجميع اجزائه وارسطو
وتلامذته على قدمه انتهى لكن المنقول انه كان مذهب افلاطون حدوث الزمانيات فقط لا الشيء الا القول
بقدم النفوس والعقل المجرد عنه قال السيد في القبسات القول بقدم العالم نوع شرك وقال في موضع
آخر انه الحاد وقال الصدوق نور الله ضريحه في كتاب التوحيد الدليل على ان الله عز وجل عالم قادر
حي لنفسه لا بعلم وقدرة وحياة هو غيره انه لو كان عالماً بعلم لم يخل علمه من احد امرين اما ان يكون
قديماً او حادثاً فان كان حادثاً فهو سبحانه قبل حدوث العلم غير عالم وهذا من صفات النقص وكل
منقوص محدث بما قدمناه وان كان قديماً وجب ان يكون غير الله عز وجل قديماً وهذا كفر بالاجماع
وقال في سياق ابطال مذاهب الثنوية فاما ما ذهب اليه ماني وابن ديصان من خرافاتهما في
الامتزاج ودانت به المجوس من حماقاتها في اهرمن ففاسد بما به يفسد قدم الاجسام وقد مضى في هذا
الكتاب باثبات الحدوث واوردنا الدلائل المشهودة التي سنشير الى بعضها ولم نوردها مخافة
الاطناب والتكرار وقال ايضاً لان المحدث هو ما كان بعد ان لم يكن والقديم هو الموجود لم يزل
وقال في آخر الكلام هذه ادلة التوحيد الموافقة للكتاب والآثار الصحيحة عن النبي والائمة عليهم السلام
وقال السيد المرتضى نقلاً من شيخه المفيد رفع الله شأنهما في الرد على ابي هاشم في القول بالحال فقال
في اثناء كلامه وكره ان يثبت الحال شيئاً فتكون موجودة او معدومة ومتى كانت موجودة لزمه
على اصله واصولنا جميعاً انها لا تخلو من القدم او الحدوث وليس يمكنه الاخبار عنها بالقدم فيخرج
بذلك عن التوحيد ويصير به للناسوتية حالاً من اصحاب الصفات وساق الكلام الى ان قال والقول
بالهيولى وقدم الطينة اعذر من هؤلاء القوم ان كان لهم عذر ولا عذر للجميع فيما ارتكبوه من الضلال
لانهم يقولون ان الهيولى هو اصل العالم وانه لم يزل قديماً والله تعالى محدث كما يحدث الصانع من

البسيكرها تا والناتج من الغزل لولبا والنجار من الشجرة لوحا الى آخر ما رد عليهم ونقل العلامة في المختلف
عن الشيخ المفيد كلاما يدل على ان القول بالقدم ليس من مذهب المليين مطلقا حيث قال واما الصابئون فتنفرد عن
مذاهبهم بمن عددناه لان جمهورهم يوحد الصانع في الازل ومنهم من يجعل معه هيولى في القدم صنع
منها العالم فكانت عندهم الاصل ويعتقدون في الفلك وما فيه الحياة والنطق وانه المدبر لما في هذا العالم
والدال عليه وعظموا الكواكب وعبدوها من دون الله عز وجل وسماها بعضهم ملائكة وجعلها بعضهم
آلهة وبنوا لها بيوتا للعبادات وهؤلاء على طريق القياس الى مشركي العرب وعباد الاوثان اقرب
من المجوس الى آخر ما قال فاذا ثبت ذلك بطل اثبات قديمين واذا بطل وجود قديمين بطل قول الثنوية
القائلين بالنور والظلمة وبطل قول المجوس القائلين بالله والشيطان وبطل قول النصارى القائلين
بالتثليث على ان قول الثنوية يبطل من حيث دللنا على حدوث الاجسام واثبت حدوث الاجسام
بالدلائل المشهورة عند المتكلمين والسيد المرتضى في كتاب الغرر اورد دلايل على ابطال القول
بالهيولى القديمة وقال الشيخ المحقق ابو الفتح الكراجكي تلميذ السيد المرتضى قدس سرهما في كتاب
كنز الفوائد اعلم ايدك الله ان من الملاحدة فريقا يثبتون الحوادث ومحدثها ويقولون انه لا اول
لوجودها ولا ابتداء لها ويزعمون ان الله سبحانه لم يزل يفعل ولا يزال كذلك وان افعاله لا اول لها ولا آخر
فقد خالفونا في قولهم ان الافعال لا اول لها اذ كنا نعتقد ان الله تعالى ابتدأها وانه موجود قبلها
ووافقونا بقولهم انه لا آخر لها لانا وان ذهبنا في ذلك الى فناء الدنيا على ما هي عليه واستمرار الافعال
فيها وانه لا آخر لها فانا نذهب الى دوام الافعال في دار اخرى وهو تقضي امر الدنيا وانتقال الحكم الى الآخرة
واستمرار الافعال فيها من نعيم اهل الجنة الذي لا ينقطع عن اهلها وعذاب النار الذي لا ينقضي عن
المخلدين فيها فافعال الله عز وجل من هذا الوجه لا آخر لها وهؤلاء ايدك الله هم الدهرية القائلون
بان الدهر سرمدية لا اول لها ولا آخر وان كل حركة تحرك بها الفلك فقد تحرك قبلها بحركة قبلها حركة
من غير نهاية وسيتحرك بعدها بحركة بعدها حركة لا الى غاية وانه لا يوم الا وقد كان قبله ليلة ولا
ليلة الا وقد كان قبلها يوم ولا انسان الا ان تكون من نطفة ولا نطفة تكونت الا من انسان ولا طائر
الا من بيضة ولا بيضة الا من طائر ولا شجرة الا من حبة ولا حبة الا من شجرة وان هذه الحوادث لم تزل
تتعاقب ولا تزال كذلك ليس للماضي منها بداية ولا للمستقبل منها نهاية وهي مع ذلك صنع الصانع

لم يتقدمها

لم يتقدمها وحكمة من حكيم لم يوجد قبلها وان الصنعة والصانع قديمان لم يزالا تعالى الله الذي لا قديم سواه
ولله الحمد على ما اسداه من معرفة الحق واولاه وانا نعوذ بالله اورد ذلك طرفا من الادلة على بطلان ما ادعاه
الملحدة وفسادها ما انتحله الدهرية اولا ثم اورد قدس الله روحه ادلة شافية واجوبة وافية وتحقيقات
متينة والزامات رزينة يطول ذكرها في محل لم نر ذكرها هنا لانا سنذكرها ان شاء الله مع احضر ذكر
مناظرته مع بعض القائلين بالقدم وانه كتب ذلك الى الشريف المرتضى رفع الله مقامه وذكر الجواب
الذي اورده السيد في ذلك فمن اراد الاطلاع على جميع ذلك فليرجع الى ذلك الكتاب وقال السيد المرتضى
في جواب سؤال ورد عليه في آية التطهير قال السائل وانه كانت اشياؤهم قديمة وهم في الاصل طاهرون
فاي رجس اذهب عنهم فقال السيد في تضاعيف جوابه واما القول بان اشباحهم قديمة فهو منكر لا يطلق
فالقديم في الحقيقة هو الله الواحد الذي لم يزل وكل ما سواه محدث مصنوع مبتدأ له الى آخر ما قال
قدس سره ثم قال مسألة اعترض فلسفي فقال اذا قلتم ان الله وحده لا شيء كان معه فالاشياء المحدثة
من اي شيء كانت فقلنا له مبتدعة لا من شيء فقال احدثها معا او في زمان بعد زمان فقال فان قلتم
معا اوجدناكم انها لم تكن معا وانما احدث شيئا بعد شيء وان قلتم احدثها في زمان بعد زمان فقد
صار له شريك والجواب عن ذلك ان الله تعالى لم يزل واحدا لا شيء معه ولا ثاني له وابتدأ ما احدثه من
غير زمان وليس يجب اذا احدث بعدها اول الحوادث التي يجد بها في زمان ولو جعل لها زمانا لما وجب
بذلك قدم الزمان اذ الزمان حركات الفلك وما يقوم مقامها مما هو مقدار بها في التوقيت فمن اين
يجب عند هذا الفيلسوف ان يكون الزمان قديما اذ لم يوجد الاشياء ضربة واحدة ولانه لا يعقل
معنى الزمان الى آخر ما افاد في هذا المقام وقال المحقق الطوسي طيب الله رمسه وقدس نفسه في التجريد ولا
قديم سوى الله تعالى وقال فيه وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب وقال رحمه الله في كتاب الفصول اصل
قد ثبت ان وجود الممكن من غيره فحال ايجاده لا يكون موجودا لاستحالة ايجاد الموجود فيكون معدوما فوجود
الممكن مسبوق بعدمه وهذا الوجود يسمى حدوثا والموجود محدثا فكل ما سوى الواجب من الموجودات
محدث واستحالة الحوادث لا الى اول كما يقوله الفلاسفة لا يحتاج الى بيان طائل بعد ثبوت امكانها
المقتضي لحدوثها ثم قال مقدمة كل مؤثر اما ان يكون اثره تابعا للقدرة والداعي او لا يكون بل يكون
مقتضى ذاته والاول يسمى قادرا والثاني موجبا واثر القادر مسبوق بالعدم لان الداعي لا يدعو الا الى

المعدوم واثر الموجب يقارنه في الزمان اذ لو تأخر عنه لكان وجوده في زمان دون اخر فان لم يتوقف على امر غير ما فرض مؤثرا تاما كان ترجيحا من غير مرجح وان توقف لم يكن المؤثر تاما وقد فرض تاما وهذا خلف ثم قال فنقول الواجب المؤثر في الممكنات ههنا قادر اذ لو كان موجبا لكانت الممكنات قديمة واللازم باطل لما تقدم فالملزوم مثله وسئل السيد مهنا بن سنان العلامة الحلي طاب ثراه في جملة مسائله ما يقول سيدنا في المثبتين الذين قالوا ان الجواهر والاعراض ليست بفعل الفاعل وان الجوهر جوهر في العدم كما هو جوهر في الوجود فهل يكون هذا الاعتقاد الفاسد موجبا لتكفيرهم وعدم ايمانهم وافعالهم الصالحة وقبول شهاداتهم ومناكحتهم ام لا يكون موجبا لشيء من ذلك واي شيء يكون حكمهم في الدنيا فاجاب ره بانه لا شك في رداءة هذه المقالة وبطلانها لكنها لا توجب تكفيرهم ولا عدم قبول ايمانهم وافعالهم الصالحة ولا رد شهاداتهم ولا تحريم مناكحتهم وحكمهم في الدنيا والاخرة حكم المؤمنين لان الموجب للتكفير هو اعتقاد قدم الجوهر وهم لا يقولون بذلك لان القديم يشترط فيه الوجود وهم لا يقولون بوجوده في الازل لكن حصلت لهم شبهة في الفرق بين الوجود والثبوت وجعلوا الثبوت اعم من الوجود واكثر مشايخ المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة مثبتون فكيف يجوز تكفيرهم ثم قال السيد رضي الله عنه ما يقول سيدنا فيمن يعتقد التوحيد والعدل ولكنه يقول بقدم العالم ما يكون حكمه في الدنيا والاخرة فاجاب قدس سره من اعتقد قدم العالم فهو كافر بلا خلاف لان الفارق بين المسلم والكافر ذلك وحكمه في الاخرة حكم باقي الكفار بالاجماع والشيخ الجليل ابو الصلاح الحلبي صرح في تقريب المعارف بالحدوث واقام الدلائل عليه وكذا السيد الكبير ابن زهرة في كتاب غنية النزوع اورد الدلائل على ذلك وقال الموجود في كتاب الياقوت الاجسام حادثة لانها اذا اختصت بجهة فهي اما للنفس فيلزم منه عدم الانتقال او لغيره وهو اما موجب او مختار والمختار قولنا والموجب يبطل ببطلان التسلسل ولانها لا تخلو من الاعراض الحادثة لعدمها المعلوم والقديم لا يعدم لانه واجب الوجود اذ لو كان وجوده جائزا لكان اما بالمختار وقد فرضناه قديما او بالموجب ويلزم منه استمرار الوجود فالمقصود حاصل وقال العلامة ره في شرحه هذه المسألة من اعظم المسائل في هذا العلم ومدار مسائله كلها عليها وهي المعركة العظيمة بين المسلمين وخصومهم واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك اختلافا عظيما وضبط اقوالهم ان العالم اما محدث الذات والصفات وهو قول المسلمين كافة والنصارى واليهود والمجوس واما ان

يكون

يكون قديم الذات والصفات وهو قول ارسطو وثاوفرطيس وثامسطيوس وابي نصر وابي علي بن سينا فانهم جعلوا السموات قديمة بذواتها وصفاتها الا الحركات والاوضاع فانها قديمة بنوعها بمعنى ان كل حادث مسبوق بمثله الى ما لا يتناهى واما ان يكون قديم الذات محدث الصفات وهو مذهب انكساغورس وفيثاغورس والسقراط والثنوية ولهم اختلافات كثيرة لا تليق بهذا المختصر واما ان يكون محدث الذات قديم الصفات وذلك لم يقل به احد لاستحالته وتوقف جالينوس في الجميع انتهى وساق ره الكلام في الدلائل المذكورة في المتن وقال ره في شرح التجريد مثل ذلك ونسب القول بالحدوث الى جميع ارباب الملل وقال ره في كتاب نهاية المرام في علم الكلام قد اتفق المسلمون كافة على نفي قديم غير الله تعالى وغير صفاته وذهب الامامية الى ان القديم هو الله تعالى لا غير وقال ره ايضا القسمة العقلية منحصرة في اقسام اربعة الاول ان يكون العالم محدث الذات والصفات وهو مذهب المسلمين وغيرهم من ارباب الملل وبعض قدماء الحكماء الثاني ان يكون قديم الذات والصفات وهو قول ارسطو وجماعة من القدماء ومن المتاخرين قول ابي نصر الفارابي والرئيس قالوا السموات قديمة بذواتها وصفاتها الا الحركات والاوضاع فانها قديمة بنوعها لا بشخصها والعناصر الهيولي منها قديمة بشخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها لا بشخصها والصور النوعية قديمة بجنسها لا بنوعها ولا بشخصها الثالث ان يكون قديم الذات محدث الصفات وهو قول من تقدم ارسطو بالزمان كثاليس الملطي وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وجميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقونية والماهانية ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فذهب بعضهم الى ان تلك الذات القديمة كانت جسما ثم اختلف هؤلاء فزعم ثاليس انه الماء لانه قابل لكل الصور وزعم انه اذا جمد صار ارضا واذا لطف صار هواء ومن صفو الماء تكونت النار ومن النار تكون الدخان ومن الدخان تكونت السماء ويقال انه اخذه من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال واما انكسيمانس الملطي فانه زعم ان ذلك الجسم هو الهواء والنار تكونت من لطافته والارض والماء من كثافته وتكونت الاشياء عنها بالتلطيف وقال اخرون انه البخار وتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف وذهب ابرقليطس الى انه النار وتكونت الاشياء عنها بالتكاثف وحكي عنه انه زعم ان الاشياء انما انتظمت بالبخت وجوهر البخت هو نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكلي واما الكثافة

قال ذلك الجسم هو الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل نوع اجزاء صغيرة مثلا
فيه اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم فاذا اجتمع من تلك الاجزاء شيء كثير فصار بحيث يحس
ويرى ظن انه حدث وهذا القايل بنى مذهبه على انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والظهور و
زعم بعض هولاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم و
ذهب ديمقراطيس الى ان اصل العالم اجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون القسمة الانفكاكية
متحركة لذاتها حركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على
ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من الحركات السماوية امتزاجات
هذه العناصر ومنها هذه المركبات ونقل الشيخ في الشفاء انه قال ان هذه الاجزاء انما تختلف بالشكل
وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما تصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وقالت الثنوية
اصل العالم هو النور والظلمة والفرقة الثانية الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم وهم فرقتان الاولى
الحرنانية الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء قالوا الباري
تعالى في غاية التمام في العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص
وهو يعلم الاشياء علما تاما واما النفس فانه يفيض عنها الحيوة فيض النور عن القرص لكنها جاهلة
لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها وكان الباري تعالى عالما بان النفس تميل الى التعلق بالهيولى وعشقها
وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجساد وتنسى نفسها ولما كان من شان الباري تعالى الحكمة
التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التركيب مثل السموات والعناصر و
ركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي فيها من الفساد فلا يمكن الزوال ثم ان الله تعالى
افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها لا تنفك عن
الالام ما دامت في العالم الهيولاني واذا عرفت النفس هذا وعرفت ان لها في عالمها اللذات الخالية
عن الالم اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الاباد في نهاية البهجة و
السعادة قالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدايرة بين الفلاسفة القائلين بالقدم وبين المتكلمين
القائلين بالحدوث الفرقة الثانية اصحاب فيثاغورث وهم الذين قالوا المبادي هي الاعداد المتولدة
من الوحدات لان قوام المركبات بالبسائط وهي امور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان تكون

لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا يكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك
الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها وان كان الثاني كان مجرد وحدات وهي لا بد ان تكون
مستقلة بانفسها والا كانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة
وهذا خلف فاذن الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة وان
اجتمعت نقطتان حصل الخط فان اجتمع الخطان حصل السطح فان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر
ان مبدء الاجسام الوحدات ونقل عنهم ان الوحدة تنقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة من
الغير وهو الذي لا تقابلها كثرة وهو المبدء الاول والى وحدة مستفادة من الغير وهي مبدء
الكثرة وليست بداخلة فيها بل تقابلها الكثرة ثم يتالف منها الاعداد وهي مبادي الموجودات
وانما اختلفت الموجودات في طبايعها لاختلاف الاعداد بخواصها الرابع ان يكون العالم قديم
الصفات محدث الذات وهو مما لم يقل به احد لقضاء الضرورة ببطلانه واما جالينوس فانه كان متوقفا
في الكل انتهى وانما اوردنا هذه المذاهب السخيفة ليعلم ان اساطين الحكماء تمسكوا بهذه الخرافات
ونفوسها ويتبعهم اصحابهم ويعظمونهم واذا سمعوا من اصحاب الشرع شيئا مما اخذوه من كتاب
الله وكلام سيد المرسلين والايمة الراشدين صلوات الله عليهم اجمعين ينكرون ويستهزؤن
قاتلهم الله انى يؤفكون وقال المحقق الدواني في انموذجه قد خالف في الحدوث الفلاسفة اهل
الملل الثلث فان اهلها مجمعون على حدوثه بل لم يشذ من الحكم بحدوثه من اهل الملل مطلقا الا
بعض المجوس واما الفلاسفة فالمشهور انهم مجمعون على قدمه على التفصيل الاتي ونقل عن افلاطون
القول بحدوثه وقد اول بعضهم بالحدوث الذاتي ثم قال فنقول ذهب اهل الملل الثلث
الى ان العالم ما سوى الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض حادث اي كان بعد ان لم يكن بعدية
حقيقية لا بالذات فقط بمعنى انها في حد ذاتها لا تستحق الوجود فوجودها متاخر عن عدمها
بحسب الذات كما تقوله الفلاسفة ويسمونه الحدوث الذاتي على ما في تقرير هذا الحدوث على
وجه يظهر به تاخر الوجود عن العدم من بحث دقيق اوردناها في حاشية شرح التجريد وذهب
جمهور الفلاسفة الى ان العقول والاجرام الفلكية ونفوسها قديمة ومطلق حركاتها واوضاعها
وتخيلاتها ايضا قديمة بمعنى انها لم تخل قط عن حركة ووضع وتخيل لجزئيات الحركة وبعضهم يثبتون

لها اسلوب استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وحدوث مناسبة لها بعينها الكامل من
جميع الوجوه الا انها تفيض على نفوسها من المبادي لكن محققيهم على ما ذكره ابو نصر وابو علي في
تعليقاتهما نقلا عن ارسطاطاليس ذهبوا الى ان المطلوب لها نفس الحركة وبها يتم التشبه بمباديها
فانها بالفعل من حيث الذات وساير الصفات الا ما يتعلق بالحركة من الاوضاع الجزئية فانها لا
تحتمل الثبات بالشخص فاستحفظ نوعها تتميما للتشبه بالمبادي التي هي بالفعل من جميع الوجوه
ولما كان التشبه لازما للحركة جعلها الغاية المطلوبة باعتبار اللازم والعنصريات بموادها ومطلق
صورها الجسمية والنوعية ومطلق اعراضها قديمة عندهم لان مذهبهم ان الفلك تتقدم الصورة
الواحدة وبعدت الاعيان وباتصال المنفصل تتقدم الاعيان وتحدث واحدة نعم الاشراقيون منهم
على بقاء الصورة الجسمية مع طريان الانفصال والاتصال واما النفوس الناطقة الانسانية فبعضهم قائل
بقدمها وهو ما ينقل عن افلاطون وهذا المخالفة انما ينقل من حدوث العالم والمشاق لا منهم وبعض من
عداهم على حدوثها وقالوا نحو من ذلك في كتاب شرح العقايد العضدية وقال فيها المتبادر من الحدوث
الوجود بعد ان لم يكن بعدية زمانية والحدوث الذاتي مجرد اصطلاح من الفلاسفة وقال والمخالف في
هذا الحكم هم الفلاسفة فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام
الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها ومطلق
صورها الجسمية لا اشخاصها وصورها النوعية قيل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب
ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم قدمها بانواعها قال ونقل عن جالينوس التوقف ولذلك لم يعد من
الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم انتهى ولنكتف بما اوردناه من كلام القوم في ذلك
وايراد جميعها واكثرها يوجب تطويلا بلا طائل ولنبسطها اوردنا احد الدلايل على الحدوث فانه
ثبت بنقل المخالف والموالف اتفاق جميع ارباب الملل مع تباين اصولهم ونقاداتهم على هذا
الامر وكلهم يدعون وصول ذلك عن صاحب الشرع اليهم وهذا امر يورث العلم العادي بكون ذلك
صادرا عن صاحب الشريعة ما حق ذلك وليس هذا مثل ساير الاجماعات المنقولة التي لا يعلم المراد منها
وتنتهي الى واحد وتبعه الاخرون ولا يخفى الفرق بينهما على ذي مسكة من العقل والانصاف الفصل
الثاني في كيفية الاستدلال بما تقدم من النصوص فاقول اذا امعنا النظر فيما قررناه وسلكنا مسلك

الانصاف

الانصاف ونزلت عن مطية التعسف والاعتساف حصل لنا القطع من الايات المتظافرة والاخبار المتواترة
الواردة باساليب مختلفة وعبارات متفننة مع اشتمالها على بيانات شافية وادلة وافية بالحدوث بالمعنى
الذي اسلفناه ومن تتبع كلام العرب وموارد استعمالاتهم وكتب اللغة يعلم ان الايجاد والاحداث والخلق و
الفطر والابداع والاختراع والصنع والانشاء لا تطلق الا على الايجاد بعد العدم قال المحقق الطوسي طيب الله
تربته في شرح الاشارات ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما وقال ايضا الصنع ايجاد شيء مسبوق
بالعدم وفي اللغة الابداع الاحداث ومنه البدعة لمحدثات الامور وفسروا الخلق بابداع شيء بلا مثال سابق
وقال ابن سينا في رسالة الحدود والابداع اسم مشترك لمفهومين احدهما تاسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة
شيء والمفهوم الثاني ان يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته ان يكون موجودا
وقد افتقد الذي له في ذاته افتقادا تاما ونقل في الملل والنحل عن ثاليس الملطي انه قال الابداع هو تاييس
ما ليس بايس فاذا كان هو مؤيس الايسات فالتاييس لا من شيء متقادم انتهى ومن تتبع الايات و
الاخبار لا يبقى له ريب في ذلك كقولهم ع لا من شيء فيبطل الاختراع ولا لعلة فلا يصح الابتداع مع انه
قد وقع التصريح بالحدوث بالمعنى المعهود في اكثر النصوص المتقدمة بحيث لا تقبل التاويل وبانضمام
الجميع بعضها مع بعض يحصل القطع بالمراد ولذا ورد اكثر المطالب الاصولية الاعتقادية كالمعاد الجسماني
وامامة امير المومنين صلوات الله وسلامه عليه وامثالها في كلام صاحب الشريعة بعبارات مختلفة و
اساليب شتى ليحصل الجزم بالمراد من جميعها مع انها اشتملت على ادلة مجملة من تامل فيها يحصل له القطع بالمقصود
الا ترى الى قولهم ع في مواضع لو كان الكلام قديما لكان الها ثانيا وقولهم صلوات الله عليهم فكيف
يكون خالقا لمن لم يزل معه اشارة الى ان الجعل لا يتصور في القديم لان تاثير العلة اما افاضة اصل الوجود
واما افادة بقاء الوجود واستمراره والجعل الاول والاول هي العلة الموجدة والثاني هي المبقية والموجود
الدائمي محال ان يكون له علة موجدة لا تحكم به الفطرة السليمة سواء كان بالاختيار او بالايجاب لكن الاول
اوضح واظهر وما بيناه عليه ان في الحوادث المشاهدة في كل ان الاول تاثير العلة هو افاضة اصل الوجود
وفي كل ان بعده من انات زمان الوجود تاثير العلة هو ابقاء الوجود واستمراره والجعل الاول فلو كان
ممكن دائمي الوجود فكل ان يفرض من انات زمان وجوده الغير المتناهي في طرف الماضي هو ان البقاء
واستمرار الوجود ولا يتحقق ان افاضة اصل الوجود فجميع زمان الوجود هو زمان البقاء ولا يتحقق

ان لا زمان للايجاد واصل الوجود قطعا فنقول في توجيه الملازمة في الخبر الاول لو كان الكلام الذي هو فعله تعالى قديما لكان غنيا في الوجود لزم ان لا يحتاج الى علة اصلا اما الموجدة فلما مر واما المبقية فلانها فرع الموجدة فلو انتفى الاول انتفى الثاني بطريق اولى والمستغني عن العلة اصلا هو الواجب الوجود فيكون الها ثانيا وهو خلاف المفروض لبطلان الفرض من انه كلام الواجب وفعله سبحانه ومثله يجري في الخبر الثاني ويؤيده ما رواه في الكافي وغيره في حديث الزنديق عن الصادق عليه السلام حيث قال للزنديق ثم يلزمك ان ادعيت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما فيلزمك ثلاثة الخ حيث حكم على الفرجة من حيث القدم بكونه الها ثالثا واجب الوجود اذا تقرر هذا فاعلم ان علة الحاجة الى المؤثر يمكن ان تكون هي الامكان لان مصداق مفهوم الامكان غير منحصر في الحوادث والقديم المفروض انه قديم لا يصدق عليه الامكان في نفس الامر بل اما الممتنع لاستلزامه التسلسل المستحيل او كالحجر والممتنع بالذات قد يكون مركبا كالمجموع المركب من الضدين والنقيضين ويمكن ان تكون علة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث او الامكان بشرط الحدوث وقد ذهب الى كل منهما جماعة واحد الاخيرين هو الظاهر من اكثر الاخبار كما اومانا اليه في بعضها ومنها حديث الرضا عليه السلام في علة خلق السماوات والارض في ستة ايام ويدل عليه ما روي عن الرضا عليه السلام انه دخل عليه رجل فقال يا ابن رسول الله ما الدليل على حدوث العالم قال انك لم تكن ثم كنت وقد علمت انك لم تكون نفسك ولا كونك من هو مثلك فان الظاهر ان مراد السائل من حدوث العالم اثبات الصانع بناء على التلازم بينهما بقرينة الجواب فاستدل عليه السلام بوجود المخاطب بعد عدمه على حدوثه الزماني على الصانع تعالى ومن الدلائل على الحدوث ما يدل على اوليته تعالى فان الاولية مفسرة بانه سبحانه قبل كل شيء ومنها الآيات والاخبار الدالة على فناء جميع الموجودات وقد تقدم بعضها هنا وبعضها في المجلد الثالث وذلك بضم مقدمة مسلمة عند القائلين بالقدم وهي ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وقد روى في الاحتجاج في حديث الزنديق الذي سأل الصادق عليه السلام عن مسائل انه قال عليه السلام تبطل الروح بعد خروجه عن قالبه ام هو باق قال عليه السلام بل هو باق الى وقت ينفخ في الصور فعند ذلك تبطل الاشياء وتفنى فلا حس ولا محسوس ثم اعيدت الاشياء كما بدأها مدبرها وذلك اربعمائة سنة يثبت فيها الخلق وذلك بين النفختين ويدل على حدوث السماوات والارضين الاخبار الدالة على انشقاقها وانفطارها وطيها وانتثار الكواكب منها بما مر من التقريب وقد مضى جميع ذلك في المجلد الثالث

ومنها الآيات والاخبار الدالة على خلق السماوات والارض في ستة ايام لان الحادث في اليوم الاخير مسبوق بخمسة ايام فتكون منقطع الوجود في الماضي والموجود في اليوم الاول زمان وجوده ازيد على زمان الخمسة بقدر متناه فالجميع متناه الوجود حادث فيكون الزمان الموجود الذي يثبتونه ايضا متناهيا لانه عندهم مقدار حركة الفلك وقد مر تأويل الايام وكيفية تقديرها في تفسير الآيات واذا احطت خبرا بما نقلنا من الآيات والاخبار المتواترة الصحيحة فهل يجتري عاقل استشم رائحة من الدين ان يعرض عن جميع ذلك ويتبعها وراء ظهره تقليدا للفلاسفة ويتكل على شبهاتهم الكاسدة ومذاهبهم الفاسدة وستعرف انها اوهن من بيت العنكبوت وانه لاوهن البيوت قال المحقق الدواني في انموذجه بعدما تكلم في شبهاتهم لا يذهب عليك انه لو ظهر الخلل في دلائل قدم العالم ويثبت بالتواتر الاخبار من الانبياء الذين هم اصول البرايا واجماع اهل الملل على ذلك وقد نطق به الوحي الالهي على وجه لا يقبل التأويل الا بوجه بعيد تنفر عنه الطباع السليمة والاذهان المستقيمة فلا محيص من اتباع الانبياء في ذلك ولا احتذ بقولهم كيف واساطين الفلاسفة يثبتون انتسابهم اليهم ويثبتون اصول مقالاتهم على ما يزعمون انها ماخوذة منهم فاذن في تقليد هؤلاء الاعاظم الذين اصطفاهم الله تعالى وبعثهم لتكميل العباد والارشاد الى اصلاح المعاش والمعاد وقد اذعن لكلامهم الفلاسفة اولى واحرى من تقليد الفلاسفة الذين يعترفون بترجيح الانبياء عليهم ويتبركون بالانتساب اليهم من العجب العجاب ان بعض المتفلسفة يتمادون في غيهم ويقولون ان الكلام مأول ولم يبدوا به ظاهره مع انا نعلم انه قد نطق القرآن المجيد في اكثر المطالب الاعتقادية بوجه لا يقبل التأويل اصلا كما قال الامام الرازي لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلعم وانكار الحشر الجسماني فانه قد ورد في مواضع من القرآن المجيد التصريح به بحيث لا يقبل التأويل اصلا واقول لا يمكن الجمع بين قدم العالم والحشر الجسماني ايضا لان النفوس الناطقة لو كانت غير متناهية على ما هو مقتضى القول بقدم العالم امتنع الحشر الجسماني عليهم لانه لا بد في حشرهم جميعا من ابدان غير متناهية وامكنة غير متناهية وقد ثبت ان الابعاد متناهية ثم التأويلات التي يتمحلونها في كلام الانبياء عسى ان يتاتى مثلها في كلام الفلاسفة بل اكثر تلك التأويلات من قبيل المكابرات للسوفسطائية فانا نعلم قطعا ان المراد من هذه الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة هي معانيها المتعارفة عند اهل اللسان فانا كما لا نشك في ان المراد بقوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم هو هذه المعاني الظاهرة لا معنى آخر من احوال المعاد

الوحاني الذي يقول به الفلاسفة بالجملة فنصوص الكتاب يجب الحمل على ظاهرها وانها وزعم هذا النوع عمى
وضلال فالتزام طريق اهل الكمال انتهى وهذا احسن واجاد لكن ما يظهر من كلامه من ان النصوص الواردة
في الحدوث قابلة للتاويل البعيد ليس كذلك بل ان كان بعضها قابلا فالمجموع يفيد القطع بالمقصود ولعله
انما قال ذلك لعدم اطلاعه على نصوص ائمة الهدى ع او لعدم اعتقاده بها كما هو ظاهر حاله وان اشعر بالتدين
بالحق في بعض المواضع واما منافاة القول بالقدم مع الحشر الجسماني فانما يتم لو ذهبوا الى عدم تناهي
عدد النفوس ووجوب تعلق كل واحدة بالابدان لا على سبيل التناسخ كما ذهب اليه ارسطو ومن تاخر
عنه اما لو قيل بقدمها وحدوث تعلقها بالابدان كما ذهب اليه افلاطون ومن تبعه فانه ذهب الى قدم النفس
وحدها وحدوث سائر العالم وتناهي الابدان او قيل بجواز تعلق نفس واحدة بابدان كثيرة غير
متناهية على سبيل التناسخ وان في المعاد يرجع النفس مع بدن واحد فلا يتم اصلا نعم القول بقدم
النفوس البشرية بالنوع وحدوثها بعد ذلك الابدان على سبيل التعاقب وعدم تناهيها كما ذهب
اليه المشائيون على ما نقل عنهم المتاخرون مما لا يجتمع مع التصديق بما جاء به النبي صلعم بلا اشتباه من
وجوه اخر ليس هنا الاول التصديق بوجود آدم وحوا على ما نطق به القرآن والسنة المتواترة مشروحا الثاني
انهم ذهبوا الى قدم الهيولى العناصر بالشخص وتعاقب صور غير متناهية عليها فلا بد لهم من القول بتكون
ابدان غير متناهية في حصص تلك الهيولى وتعلق صور نفوس غير متناهية بكل حصة منها وعندهم
ايضا انه لا يمكن اجتماع صورتين في حصة من تلك الهيولى دفعة فيلزمهم اجتماع نفوس غير متناهية في
بدن واحد ان اعترفوا بالمعاد الجسماني الى غير ذلك من المفاسد تركناها وما للاختصار المقصد الرابع
في ذكر نبذ من الدلايل العقلية على هذا المقصد وان كان خارجا عن مقصود الكتاب بتشييد هذا
المقصود من كل باب فان افضى الى بعض الاطناب وهو مشتمل على مطالب المطلب الاول في ابطال التسلسل
مط وهو مفتقر الى تمهيد مقدمات الاولى ما ذكره السيد قدس سره في القبسات وهو ان الحكم المستوعب
الشمول لكل واحد اذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الآحاد منفردا كان من غيره او مجموعا مع اجماع
كان صحيحا على المجموع الجملي ايضا من غير امتراء وان اختص بكل واحد واحد بشرط الانفراد كان حكم الجملة
غير حكم الآحاد فانه اذا كان سلسلة كل فرد منها ابيض فالجملة ايضا ابيض واذا كان لكل جزء مقدار فللكل
ايضا كذلك الى غير ذلك من الامثلة المنبهة على المطلب واذا كان فرد متناهيا لم يلزم ان يكون المجموع متناهيا

واذا

واذا كان كل جزء من الاجزاء لا يتجزى غير منقسم لا يكون الكل غير منقسم واذا كان كل فرد من افراد السلسلة
واجبا بالذات لا يلزم ان تكون الجملة واجبا بالذات لان في ذلك للانفراد مدخلا وتاثيرا الثانية ما اشار
اليه المحقق الدواني وغيره وهي ان العقل قد يحكم على الاجمال حكما كليا بالبديهة او الحدس على كل فرد
على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية وان كان لو لاحظ التفصيل ابتداء توقف في بعض الافراد
والجمل كما يحكم العقل مجملا بان كل موجد يجب ان يتقدم على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه
وموجد غيره ثم يثبت به ان الماهية لا يجوز ان يكون علة لوجودها وهذا اجاد في جميع كبريات الشكل
الاول لا التفت الى الاصغر انتهى وبهذا يمكن تتميم البرهان السلمي بان كل بعد من الابعاد المفروضة فيه
يجب ان يوجد فيما فوقه فكذا الكل الغير المتناهي الثالثة اعلم ان من النسب والاضافات ما هي من نوع اعتبار
العقل وانتزاعه حتى لو لم يعتبرها العقل لم يتحقق في نفس الامر اصلا وذلك انما يكون اذا كان ثبوت صفة الموصوف
او الاتصاف والنسبة والاضافة اعتباريا محضا يتوقف تحققه على اعتبار العقل وفرضه ومنه العدد
اذا كان معروضه غير موجود فان العدد عرض لا يتحقق الا بتحقق معروضه وهو المعدود ودونه وجود
الوجود ولوازم الوجود وهكذا لان الموصوف والمنتزع عنه فيها لا يتحقق الا بعد الانتزاع وتوجه
العقل اليه قصدا وبالذات فان الموصوف لا يتحقق الا بهذا ومنه النسبة الاعتبارية الحصة والانطباقات
الحاصلة بين آحاد السلسلتين اذا كانت باعتبار هذه الوجوه كانت اعتبارية محضة ينقطع بانقطاع
الاعتبار ومنها الاضافات والنسب ما ليس كذلك فلا يتوقف على اعتبار وفرض بل هي متحققة في الواقع بدون
فرض فارض مثل لوازم الماهية والاتصافات الخارجية والنفس الامرية فانا نجزم بديهة ان العدد موصوف
بالزوجية او الفردية والسماء موصوفة بالفوقية بالنسبة الى الارض والاب بالابوة والابن بالبنوة
وان لم يفرضها العقل بل انتزاع العقل تابع لما هو متحقق في الواقع والاصل انتزاع كل امر من كل شيء فالنسبة
عليه كثيرة لا يخفى فظهر ان انتزاع العقل وصحة حكمه تابع وفرع للواقع وليس لفرض العقل مدخل في صحة
هذه الامور وتحققها وهذا القدر كاف في دفع الاعتراضات الواردة على البراهين الاتية والشروع
في ايراد البراهين على وجه الاختصار وان كانت مذكورة في كتب القوم الاول برهان التطبيق وهو
ام البراهين وله تقريرات الاول لو تسلسلت امور مترتبة الى غير النهاية باي وجه من وجوه الترتيب اتفق
كالترتيب الوضعي او الطبعي او العلية او بالزمان وسواء كانت عددا او زمانا او كما قارا او متعددا او

حركة الحوادث متعاقبة وتفرض من حد معين منها على سبيل التصاعد مثلا سلسلة غير متناهية ومن الذي
من فوق الاخير ايضا سلسلة اخرى ولا شك في انه يتحقق هناك جملتان احديهما جزء من الاخرى ولا في آن
الاول من احديهما منطبق على الاول من الاخرى والثاني على الثاني في نفس الامر وهكذا حتى يستغرق
التطبيق كل فرد فرد بحيث لا يشذ فرد فان كان في الواقع بازاء كل واحد من الناقصة واحد من
الزائدة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال والا يكون فقد وجد في الزائدة جزء لا يكون بازائه من
الناقصة شيء فتناهي الناقصة اولا ولزم تناهي الزائدة ايضا لان زيادتها بقدر متناه هو ما بين
المبدئين وقد فرضناهما غير متناهيين وهذا خلف واعلم انه لا حاجة في التطبيق الى جذب السلسلة
الناقصة او دفع التامة وتحريكهما عن موضعيهما حتى تحصل نسبة المحاذاة بين احاد اجزاء السلسلتين
وتحصيل التطبيق باعتبار هذه النسبة بل النسب الكثيرة في الواقع متحققة بين كل واحدة من احاد
احدى السلسلتين مع احاد السلسلة الاخرى بلا تعمل من العقل فانه للاول من السلسلة التامة
نسبة الى الاول من الناقصة وهو الخامس من السلسلة الاولى بعد اسقاط اربعة من اولها والثاني
من الاول الى السادس من الثانية وللثالث من الاولى الى السابع من الثانية تلك النسبة بعينها وهكذا
في جميع احاد السلسلتين على التوالي حتى يستغرق وكذا الاول من السلسلتين موصوف بالاولية والثاني
بالثانوية والثالث بالثالثية وهكذا وباعتبار كل من تلك النسب والمعاني تنطبق السلسلتان
في الواقع كل على نظيره على التوالي ولما كان اول الناقصة منطبقا على اول الزائدة وثانيها على
ثانيها وهكذا على التوالي كل على نظيره حتى يستغرق الكل ولا يمكن فوات جزء من البين لترتب الجميع
واتساقها فلا بد ان يتحقق في الزائدة جزء لا يوجد في الناقصة نظيره والا تساوي الجزء والكل
فيلزم انقطاع الناقصة وزيادة الزائدة بقدر متناه واعترض على هذا الدليل بالنقض بمراتب
العدد فكل متناه بمعنى لا يقف كاجزاء الجسم ومثل اللزوم ولزوم اللزوم وهكذا والامكان و
نظائرهما فان الدليل يجري فيها والجواب ان غير المتناهي اللايقفي يستحيل وجود جميع افراده
بالفعل لاستحالة وجود الغير المتناهي بل لان حقيقة اللايقفية تقتضي ذلك فانه لو خرج جميع
افرادها الى الفعل ولو كانت غير متناهية يقف فرضنا انه لا يقف ويلزم في اجزاء الجسم الذي
لا يتجزى وفي المراتب العددية ان لا يتصور فوق عدد اخر وهو خلاف البديهة بل معنى الجميع

ومفهوم اللايقف متنافيان كما قررناه في موضعه اذا تقرر هذا فنقول لعله يكون وجود جميع الافراد خارجا
وذهنا مستحيلا نعم يمكن ملاحظتها اجمالا في ضمن الوصف العنواني فلا يجري فيه البرهان وانما يتم النقض
بخصوصها في علمه سبحانه فالجواب ان علمه سبحانه مجهول الكيفية لا يمكن الاحاطة به وانه مخالف النوع لعلومنا
وانما يتم النقض لو ثبت تحقق جميع شرائط البرهان في علمه تعالى وفي المعلومات باعتبار تحققه في هذا النحو
من العلم وهو تم وفي خبر سليمن المروزي في البداء ايماء الى حل هذه الشبهة لمن فهمه وقد مر في المجلد الثاني
والرابع الثاني لو كانت الامور الغير المتناهية مكثرة لا يمكن وقوع كل واحد من احدى السلسلتين بازاء
واحد من الاخرى على سبيل الاستغراق الى اخر الدليل وهذا التقرير جار في غير المرتبة ايضا لكنه في
المرتبة الجمعية اظهر ومنع الامكان الذاتي مكابرة وكيف يتوقف الذكي فان القادر الذي اوجد
الامر منها يمكنه ان يوجده مرة اخرى مرتبا منطبقا وان يرتبا الغير المرتبة والمكابرة تحكم وسعه مكابرة
الثالث ما اورده المحقق الطوسي وهو برهان الفاصل الدواني ولا يرد عليه شيء من الايرادات المشهورة ويكفي
الانطباق فيه انطباقا برهانيا لا اجماليا لتشكيك الوهم فيه ويقع فيه الزيادة والنقصان في الجهة
التي فرض فيها عدم التناهي وهو ان يقال السلسلة المرتبة علل ومعلولات بلا نهاية في جانب التصاعد
مثلا وما خلا المعلول الاخير علل غير متناهية باعتبار ومعلولات غير متناهية باعتبار فالمعلول الاخير
مبدء السلسلة المعلولية والذي فوقه مبدء السلسلة العلية فاذا فرضنا تطبيقهما بحيث ينطبق كل
معلول على علته وجب ان تزيد سلسلة المعلولية على سلسلة العلية بواحد في جانب التصاعد ضرورة
ان كل علة فرضت لها معلولية وهي بهذا الاعتبار داخلة في سلسلة المعلول والمعلول الاخير داخل
في جانب المبدء في سلسلة المعلول دون العلة فلو لم تكن تلك الزيادة بعد التطبيق في جانب المبدء
كانت في الجانب الاخر لاستحالة الاستناع كونها في الوسط لاتساق النظام فيلزم الانقطاع وان يوجد
معلول بدون علة سابقة عليه تأمل فانه دقيق ويجري هذا الدليل في غير سلسلة العلل والمعلولية
من الجمل المرتبة فان كل جملة فان احادها موصوفة في الواقع بالسابقية والمسبوقية باي نوع كان
من السبق وبغيرها من النسب الواقعية المتضايفة البرهان الثاني برهان التضايف وتقريره
لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية والثاني باطل بيان
الملازمة ان احاد السلسلة ما عدا المعلول الاخير لها علية ومعلولية فيتكافؤ عددهما وتبقى

فيما سواه و بقيت معلولية المعلول الاخير زايدا فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة في السلسلة على عدد
العليات الواقعة فيها بواحد وهذا الدليل يجري في كل سلسلة يتحقق فيها الاضافة في كل فرد منها في
الواقع لا بحسب اختراع العقل وجريانه في المقادير المتصلة مشكل فان اثبات اضافة في كل حد من الحدود
المفروضة فيها في الواقع مشكل اللهم الا ان يقال كل جزء من اجزاء المقدار المتصل متصف في الواقع لا بمجرد
الفرض بصفات حقيقية يتصف باعتبارها بالتقدم والتاخر بحسب الوضع وهما متضايفان حقيقيان
ويؤيد ذلك انهم قد صرحوا بان اجزاء الجسم موجودة في الواقع بوجود الكل وليست القسمة ايجادا للجزء
من كتم العدم بل تمييز وتعيين حد بين الجزئين الموجودين فيه فانه يلزم انتهاء اجزاء الجسم ويلزم الجزء
الذي لا يتجزى ثم اعلم ان هذا البرهان في التسلسل في احد الجانبين ضعيف ظاهر واما في التسلسل في
الجانبين فقد يتوهم عدم جريانه ودفعه انا اذا اخذنا معلولا معينا ثم تصاعدنا او تسافلنا يجب ان يكون
المتضايفان الواقعان في تلك السلسلة متساويين وتم الدليل ضرورة ان متضايف العلية الواقعة في
تلك القطعة هو المعلولية الواقعة فيها الا ما يقع فيها تحت القطعة من الاقران مثلا اذا كان زيد علة
لعمرو وعمرو لبكر فمتضايف معلولية عمرو هو علية زيد لا غير بل الاثنان منهما على التوالي متضايفان
تحقق بينهما اضافة شخصية لا تتحقق في غيرهما فالمتضايف المعلول الاخير المأخوذ في تلك القطعة هو علية
القريبة التي هو فوقه لا غير فافهم والاعتراضات الواردة على هذا الدليل من اعتبارية المتضايفين وغيرها
مدفوعة بما مهدنا من المقدمات بعد التامل فلا نطيل الكلام بالتعرض لدفعها البرهان الثالث ما ابداه
بعض الاذكياء من المعاصرين وسماه برهان العدد والمعدود وهو عندي متين وتقريره انه لو تحققت
امور غير متناهية سواء كانت مجتمعة في الوجود او لا وسواء كانت مترتبة ام لا تحقق لها عدد اذ لا حقيقة
العدد الا مجموع الوحدات ولا بد في تحقق الوحدات وتحقق مجموعها في السلسلة فتعرض العدد
للجملة لا محالة اذ لا حقيقة للعدد الا مبلغ تكرار الوحدة ويظهر بالتامل في المقدمات ذلك المطلوب
لكن كما لا يخفى وكل مرتبة يمكن فرضها من مراتب الاعداد على سبيل الاستغراق الشمولي فهي متناهية لانه
يمكن فرض مرتبة اخرى فوقها والا لزم ان ينقطع مراتب العدد وهو خلاف البديهة بل هي محصورة بين
حاصرين احدهما الوحدة والاخر تلك المرتبة المفروضة اضعافا للعدد ولعقد وهو مجموع السلسلة الغير
المتناهية ليس متناهية لانه لا يمكن الا ان يعرض المجموع بحيث لا يشذ منه فرد الا مرتبة واحدة من مراتب

العدد من جهة واحدة وكل مرتبة يمكن فرضها فهي متناهية كما مر فلو امكن فرض جميع المراتب اللايقفية
للعدد وامكن تصور خروج جميع المراتب اللايقفية الى الفعل وامكن خروج اكثر من مرتبة واحدة للعدد الجملة
الواحدة من جهة واحدة امكن خروج العدد الغير المتناهي لهذه الجملة لكنه محال لانه لا يمكن اخذ المجموع
من الامور اللايقفية ولا يتصور خروج الجميع الى الفعل ولو على سبيل التعاقب والا لزم ان يقف وهذا خلف
وهذا التزم النظام في اجزاء الجسم والقول بعموم اللايقفية في المجموع [illegible] ثانيا فبان لا ترد في محله وهذا البرهان
واضح المقدمات يجري في المجتمعة والمتعاقبة والمترتبة وغير المترتبة بلا تامل وكذا جريان برهاني التطبيق
والتضايف ظاهر بعد الرجوع الى المقدمات الممهدة والنقل الجميل في التقريرات السابقة وذهب المحقق
الطوسي قدس سره في التجريد الى جريان التطبيقي والتضايفي فيها وقال في نقد المحصل بعد تزييف ادلة المتكلمين
على ابطال التسلسل في المتعاقبة هذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه
سابقا على ما بعده ولاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الان
تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتين
بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر
من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية لنقصانها انتهى واعترض عليه بان في التطبيق
لا بد من وجود الاحاد على نحو التعدد والاثنينية اما في الخارج فليس واما في الذهن فكذلك لعجز الذهن
عن ذلك وكذا لا يمكن للعقل ان يفصل الاشياء ويوجد كل واحد في الاوقات السابقة بحيث زمان التطبيق
لا يفيد لانه يرجع الى التطبيق المعدوم فان الوجود ضروري في هذا التطبيق وايضا لا بد في الانطباق من وجود
مجموع الاحاد وذلك المجموع لا يمكن وجوده الان ذلك المجموع لم يكن موجودا قبل الحادث الاخير وبعده
لم يبق شيء منه موجودا والقول بوجوده في مجموع الاوقات على سبيل التدريج كالحركة القطعية يدفعه
ان وجود الكل في جميع الاوقات على هذا النحو يستلزم وجود الكل بدون شيء من اجزائه وفيه بحث اذ
يكفي لوجود هذا الكل وجود اجزائه في اجزاء زمانه الكل انتهى والتحقيق ان الموجود قد يوجد في طرف الزمان
وهو الدفعيات وقد يوجد في نفس الزمان وهو التدريجيات والامر التدريجي مجموعها موجودة في
مجموع زمان وجودها على سبيل الانطباق وليس المجموع موجودا في ابعاض الزمان ولا في ان من الانات
فان سئل الحركة في اليوم هل هي موجودة في ان من انات اليوم المفروض او في شيء من ساعاته فالجواب انها ليست

موجودة اصلا بل في مجموع اليومين وقد بين ذلك بوجه شاف في مظانه وانطباق الحوادث المتعاقبة الزمانية بعضها
على بعض من قبيل الثاني فالتطبيق موجود في كل الزمان لا في آن فآن والانطباق حكم حكم المنطبقين كانطباق
الحركة على الزمان وانطباق الحركة على المسافة فهذا ظاهر الا ترى ان الكرة المدحرجة على سطح مستو تنطبق
دائرة من محيط الكرة على المسافة جزما وانطباقهما لا يمكن ان يكون في آن لانه لا يمكن التماس بين المستدير
والمستوي الا بنقطة فظهر ان انطباقهما تدريجي في كل الزمان اولا تعلم ان الحركة والزمان متطابقان تدريجا
في كل زمان الحركة ولو لم ينطبق الزمان على الحركة لم يكن مقدارا لها سواء كانا موجودين في الخارج او لا
يمكن الجواب ايضا على القول بعدم وجود الزمانيات بانه لا شك ان آحاد المتعاقبة من احدى السلسلتين
منطبقة في الواقع على آحاد السلسلة الاخرى التي كانتا معا في الوجود في زمن وجودهما وان لم يكونا
موجودين حال حكمنا ووجودهما حال الحكم غير لازم في جريان البرهان بل وجودهما حين الانطباق وليس
من قبيل تطبيق المعدوم على المعدوم بل من قبيل الحكم بانطباق المعدوم في حال الحكم على المعدوم الموجودين
معا في حال الانطباق وذلك مثل سائر الاحكام الصادقة على الامور الماضية وقيل ايضا ان التطبيق يتوقف
على الترتيب وهو يتوقف على تحقق اوصاف ونسب واضافات يسلكها في سلك الترتيب وفي المتعاقبة
لا يوجد ذلك فان فيما عدا الحادث الاخير لا يوجد شيء من طرفي النسبة وفي الحادث الاخير لا يوجد الا
طرف واحد فلا يتحقق النسبة ايضا ضرورة انها فرع المنتسبين فان قلت لعل الاتصاف في الذهن كما
قالوا في اتصاف اجزاء الزمان بالتقدم والتاخر قلت الملاحظات الحادثة لا نهاية لها فلا يمكن التفصيل
في الاذهان والمبادي العالية والوجود الاجمالي غير كاف لعدم الاستناد فيه انتهى والجواب انه يحكم العقل
بان حوادث زمان الطوفان في الخارج قبل حوادث زمان البعثة وقبل الحادث اليومي بلا ريب ولا
يتفرع على اعتبار العقل كيف وهم معترفون بان الحادث المتقدم علة معدة للحادث المتاخر بالعلية
والمعلولية الخارجية فان العلة ما لم يوجد في الخارج من حيث انها علة لم يوجد المعلول في الخارج وهما
متعاقبان فظهر ان النسبة العلية والمعلولية متحققة بين المعلول والعلل المعدة ووجودها السابق
وعدمها لاحق فتحققت النسبة بين المعدوم والموجود والحق ان طرفي النسبة لا يمكن ان يكونا معدومين
بالعدم المطلق واذا تحققا بنوع تحقق وان لم يجتمعا في الوجود فان العقل يجوز تحقق النسبة بينهما
ولم ينقبض عنه من تصور حقيقة وجود الاعراض الغير القارة يحيط تصور كيفية النسبة بين اجزائها المتعاقبة

وقل استبعاده ما ذهب بعضهم ان النسبة بالتقدم والتاخر بين اجزاء الزمان في الواقع من غير فرض عقلي ولا
اعتبار العقل وتصوره واتصافها بالصفات الثبوتية والحكم بالاحكام النفس الامرية بل الخارجية المستلزمة
لثبوت المثبت له في الواقع مما لا يشك فيه احد وليس من الاحكام المتفرعة على اعتبار العقل الحاصل بعد
فرضه وليس بحاصل بالفعل الا بعد الفرض فانه لو كان كذلك لكان حكم العقل بان هذا الجزء متقدم و
ذلك متاخر في الخارج من الاحكام الكاذبة لانه في الخارج ليس كذلك في الحقيقة الا ترى انه يصح الحكم
على الدورات الغير المتناهية من الحركة والزمان بالتقدم والتاخر والعشرية والانتزاع الاجمالي غير كاف
لاتصاف كل جزء جزء بالتقدم والتاخر والتفصيل يعجز عنه العقل عندهم فكيف تكون هذه الاتصافات
بعد فرض الاجزاء كما ذهبوا اليه وقد ذهب بعض المحققين في جواب شك من قال لم اتصف هذا الجزء
من الزمان بالتاخر وذاك بالتقدم الى ان هذه الاضافات مستندة الى هويات الاجزاء وتشخصاتها
الحاصلة لها فكما انه لا يصح السؤال بان زيدا لم صار زيدا وعمرو عمرا لا يصح السؤال بانه لم صار امس امس
واليوم اليوم وذهبوا ايضا الى ان اختلاف اجزاء الفلك بالقطب والمنطقة مستندة الى هويته الاصلية
ليس بفرض الفارض بل موجودة فيه حقيقة لكن الاجزاء وهوياتها موجودة بوجود الكل بوجود واحد
كما ان اجزاء الجسم وتشخصاتها موجودة بوجود الجسم بوجود واحد كذلك اجزاء الزمان والحركة موجودة
بوجود الكل بوجود تدريجي بلا تفاوت والمناقشة في هذه ناشئة من عدم تصور الوجود التدريجي
كما ينبغي فلا ينافي اتصال الزمان والحركة اذا كانت موجودة بوجود واحد فان هذا النوع من الاختلاف
لا يستلزم القسمة بالفعل والانفصال لعدم الاتحاد بوجود الكل ثم انهم قاطبة صرحوا بان الصفة لا يجب
تحققه في ظرف الاتصاف والمحكوم به لا يجب وجوده في الحكم مع انه نسبة وذهبوا ايضا الى ان
نسبة الممكن الى طرفي الوجود والعدم والحكم بالاتصاف بهما الجعلي من الامور العدمية في الخارج الى
غير ذلك من النظائر ولا يخفى انه يمكن اجراء جميع ما ذكرنا في جريان هذا الدليل في المتعاقبة في جريان
ساير البراهين فيها ولا نطيل الكلام بالتعرض لخصوص كل منها البرهان الرابع ما اورده الشيخ الكراجكي
روح الله روحه في الكنز بعدما اورد برهان التطبيق بوجه مختصر انه قال الدليل على تناهي ما
مضى وهو انه قد مضت ايام وليالي وقفنا اليوم عند اخرها فلا يخلو ان يكون الايام اكثر عددا من الليالي
او الليالي من الايام او يكونا في العدد سواء فان كانت الايام اكثر من الليالي تناهت الليالي لانها اقل

منها واقتضى ذلك تناهي الايام ايضا لبطلان ان ايضا لها مثل الليالي بغير الليالي بينهما فوجب على هذا الوجه تناهيهما
معا فان كانت الليالي اكثر من الايام كان الحكم فيه انظر مما قد بينا من تناهي الاول فتناهي الايام لزيادة
الليالي عليها ويقتضي ذلك تناهي الليالي ايضا لما مر فيلزم تناهيهما معا وان كانت الايام والليالي في العدد
سواء كانا بمجموعهما اكثر عددا من احدهما بانفراده وهذا يشهد بتناهيهما اذ لو كان كل واحد منهما في نفسه
غير متناه ما تصورت العقول اكثر منه وقد علمنا ان الايام مع الليالي جميعا اكثر من عددهما عددا وهذا
موضح من تناهيهما وبهذا الدليل نعلم ايضا تناهي جميع ما مضى من الحركات والسكنات ومن الاجتماعات و
الافتراقات ومن الطيور والبيض والشجر والحب وما يجري مجرى ذلك انتهى ثم اعلم انه يمكن ابطال ما ادعوه
من التسلسل في الامور المتعاقبة بل في غير المتناهية بوجوه اخرى نذكر بعضها الاول انهم قالوا ان الحوادث
الغير المتناهية التي كل سابق منها علة معدة للاحق على سبيل الاستغراق وان ايجاد الواجب تعالى لكل
منها مشروطا بالسابق تحقيقا للاعداد وتصحيحا لارتباط الحادث بالقديم وانه تعالى ليس بموجب تام لواحد منها
اذا تقرر هذا فنقول لو تسلسلت المعدات على ما ذهبوا اليه لا الى نهاية لزم ان يكون وجود كل واحد منها
وجوبا شرطيا بمعنى انه يجب كل منها بشرط وجوب سابقه وكذا لا ينتهي الى الوجوب المطلق الذي يكون
تعالى موجبا له لذاته بدون شرط اذ عندهم انه تعالى ليس بموجب تام لكل واحد من المعدات بل الحوادث مطلقا
وتاثيره في كل منها موقوف على تاثيره في معد سابق عليه لا الى نهاية فوجوب كل منها وجوب شرطي حتى يجب
حتى يجب سابقه والوجوب الشرطي غير كاف لتحقق واحد منها فانه بمنزلة قضايا شرطية غير متناهية مقدم كل
لاحق تال لسابقه فانه ما لم ينته الى وضع مقدم لم ينتج شيئا ولو توقف تاثير الواجب في كل حادث وايجاده
اياه على ايجاد حادث آخر ولم يجب لذاته ما لزمت الايجادات لكان يجوز للواجب ترك ايجاد الحوادث بالكلية
وما لم يمتنع هذا الاحتمال في نفس الامر لم يجب واحد منها في الواقع لان وجود كل حادث انما هو بشرط ايجاد
حادث آخر وهكذا والكلام في ترك الايجاد اساسا وما لم يمتنع جميع انحاء انتفاعاته وعدماته في الواقع لم يجب
وجوده وتوهم بعضهم انه لا يمكن ارتفاع جميع الحوادث لاستلزامه ارتفاع الطبيعة القديمة المستندة بلا
شرط الى الواجب تعالى شأنه وهو مردود اما لان استناد الطبيعة بلا شرط الى الواجب جل شأنه لا ان الطبيعة
عندهم اذا كانت ذاتية لماهيتها فانما هي مجعولة بجعل ما هي ذاتية له جعلا واحدا ولا يمكن تعلق جعل على حدة
بالطبيعة الكلية قطعا وجعل كل فرد من افراد الطبيعة عندهم انما هو بشرط سبق معد ثم لو تحقق تاثير

عنه

منفرد في الطبيعة وراء التأخر في الافراد لوجب ان يكون التاثير من الواجب فيها اما ابتداء او بواسطة قديمة وتاثير
الواجب في القديم بلا واسطة وشرط او بواسطة قديمة انما هو مثبت استحالة انعدام القديم عندهم فظهر ان سلسلة
الحوادث يجب ان ينتهي الى حادث يجب وجوده عن الواجب بلا شرط معد فتنقطع سلسلة الحوادث به لانه لا
يجوز تقدم شرط او معد من الحوادث عليه وكذا يمكن اجراء كثير من براهين اثبات الواجب التي لا يتوقف على
ابطال الدور والتسلسل هنا بادنى تصرف لا يخفى على الفطن اللبيب فان تاثير الواجب ثم عندهم في كل حادث
يتوقف على معده ووجود الواجب مع عدم المعد في حكم عدمه ثم والعياذ بالله في عدم التأثير
والعلة التامة عندهم هو الواجب مع المعد ومجموع المركب من الواجب والممكن ممكن فالعلة التامة لجميع
الحوادث الغير المتناهية ممكنات فكما لا ينفع التزام التسلسل في مسئلة اثبات الواجب لا ينفع التزامه
هنا ايضا اذ الادلة الدالة على اثبات الواجب بدون التمسك بابطال التسلسل يجري هنا ايضا بادنى
تفاوت الثاني ان نقول على تقدير تسلسل الحوادث على سبيل التعاقب يلزم ان يتقدم على كل حادث
من الحوادث على سبيل الاستغراق عدم ازلي لكل حادث حادث فالحادث الاول والثاني يجتمعان في العدم
اذ يوجد في الواقع مرتبة من المراتب كانا معدومين فيها واجتمع معهما عدم الحادث الثالث ضرورة ان
عدم كل حادث ازلي وان عدم الحادث المتأخر وان كان اطول امتدادا من الحادث المتقدم الا ان الكل
متحقق في طرف الزمان اذ طبيعة الزمان ازلية عندهم والاعدام كلها ازلية فلا بد من اجتماعها قطعا في
زمان ما ويجتمع مع هذه الاعدام الثلاث عدم الحادث الرابع وهكذا على ترتيب الاحاد على التوالي
فاما ان يستغرق هذا الاجتماع اعدام جميع الاحاد فيكون جميع الحوادث معدوما في مرتبة من المراتب
الواقعية فنأخذ جميع الحوادث عن تلك المرتبة الواقعية فيكون الجميع معدوما في تلك المرتبة فيكون لها
مبدأ وانقطاع وهو المطلوب وان لم يستغرق فينتهي الى حادث معين لا يجتمع عدمه مع عدم ما قبله من
الحوادث لا لان هذا الحادث لا يسبقه عدم فيكون قديما بالشخص واما لان الحادث الذي قبله لا يسبقه
عدم ازلي فيكون ذلك قديما ضرورة انه لو تقدمهما عدم ازلي يجب اجتماعهما مع ما تأخر عنهما فتنقطع سلسلة
الحوادث على اي تقدير لا يقال كل جملة متناهية يجتمع في العدم ويتحقق عدم سابق على الجميع واما جملة
الحوادث الغير المتناهية فلا لانا نقول قد بينا ان هذا الحكم مستغرق لجميع الاحاد على التوالي وقد مر في
المقدمات الممهدة ان امثال هذه الاحكام على كل فرد تسري الى الجملة فلا مجال لهذا التوهم ولذلك قال

ها هنا سلسلتان احدهما سلسلة وجودات الحوادث والاخرى سلسلة عدماتها فاذا اخذنا مجموع الوجودات
بحيث لا يشذ عنها فرد وكذا العدمات فلا شك ان جملة العدمات بحيث لا يشذ فرد سابقة على جملة الوجودات
لتقدم كل فرد منها على نظيره وعديله وشمل هذا الحكم يسري من الاحاد الى الجملة ولان جملة العدمات لما كان
كل فرد منها ازليا فالجملة ازلية وجملة الحوادث حادثة وتقدم الازلي على الحادث ضروري ولا شبهة في
امكان اخذ المجموع بحيث لا يشذ فانه ليس من قبيل الجملة اللايقفية التي لا يمكن فيها اخذ المجموع بحيث
لا يشذ وقد اخذ واجملة الممكنات في دليل اثبات الواجب فيكون ممكنا فلا يكون في تلك المرتبة شيء من
الحوادث وهو الانقطاع ولنا ايضا ان نقول يتقدم على كل حادث عدم ازلي هو عدم هذا الحادث
ويتقدم على جميع ما بعده من الحوادث التي هو بعدها وسبق هذا العدم يستوعب جميع احاد سلسلة
الحوادث وحكم الاحاد يسري الى الجملة فيلزم عدم مجموع الحوادث راسا وانقطاعها او نقول المجموع الحوادث
واحد شخصي وحادث ايضا لان جميع اجزائه حادث فيلزم الانقطاع ونقول ايضا السلسلة المذكورة
معدات والمعد يعتبر عدمه ووجوده في المعلول المتاخر وكلاهما سابق عليه فناخذ سلسلة العدمات
اللاحقة السابقة سلسلة العدمات اذا اخذنا بحيث لا يشذ منها شيء على وجود المعلولات ونقول اما ان
يستغرق سبق كل فرد من العدمات لكل فرد من وجودات الحوادث النظير على النظير فيلزم تقدم جملة
سلسلة العدمات اذا اخذنا بحيث لا يشذ منها شيء على سلسلة وجودات الحوادث وهو يستلزم
الانقطاع وتقدم عدم اللاحق على الموجود وهذا خلف وان لم يستغرق فينتهي الى فرد لا يسبقه
عدم المعد فتنقطع سلسلة المعدات وعلى هذه المقررات لا يتوجه ما قيل ان الازل ليس وقتا محدودا
يجتمع فيه العدمات وغيرها بل معناه الى ان قبل كل حادث حادث الى غير النهاية وهكذا اعدام الحوادث
ولا محذور فيه لان اجتماع العدم الازلي لما غير المتناهي في الماضي في زمان مع تناهي الزمان عندهم
مع تسلسلها لما يلزم سواء كانت الاعدام متناهية ام لا بديهي ولا يلزمنا تعيين زمان معين للازل
وكذا ما قيل وان تحقق في الازل عدم الحوادث لكنه عدم كل حادث مقرون بوجود حادث يتقدم
على ذلك الحادث ابدا فلا يتحقق وقت ينتفي فيه جميع الوجودات ويبقى صرف العدم وهذا مع
انه مدفوع بما قررنا لو تم فهو فساد اخر نشاء من عدم تناهي الحوادث اذ جميع المفاسد التي ذكرناها
نشات من الحوادث الى غير النهاية ويمكن ان يقال ايضا ان الحادث اليومي مسبوق بعدم معده ولعدم

ولا يكون ولو ازليا ووجد

معد

بعد معدّه وهكذا الى غير النهاية وعدم المعد البعيد بواسطة اطول امتدادا من عدم المعد القريب
والمعد البعيد بواسطتين اطول منهما والمعد الابعد بثلاث وسايط اطول من الثلاثة وكلما تمتد سلسلة
المعدات تتزايد امتداد الاعدام اللاحقة للمعدات فلو ذهبت سلسلة الى غير النهاية لزم ان يمتد العدم
اللاحق الى لا نهاية مع انه عدم لاحق مسبوق بوجود المعد واستحالته ظاهرة وهذا برهان لطيف قوي
لا يرد عليه ما يرد على برهان السلم لان جميع الاعدام الغير المتناهية جزء للعلة التامة للحادث اليومي
متحققة في الواقع متمايزة بخلاف برهان السلم لان ازدياد الانفراج هنا على سبيل اللايقفية موقوف
على فرض النقاط في الساقين الثالث قال بعض المحققين ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الامور
الغير المتناهية المترتبة ويلزم منه تناهي النفوس وعدمها على بعض الوجوه كما سلف بيانه ان المجموع
يتوقف على المجموع اذا اسقط منه واحد وذلك المجموع على مجموع اقل منه بواحد وهكذا الى غير النهاية
فيجري التطبيق والتضايف بين المجموعات الغير المتناهية اذ هي امور موجودة مترتبة الفصل الخامس في
دفع بعض شبه الفلاسفة الدايرة على السنة المناقشين والمشككين القاطعين لطريق الطالبين الحق
واليقين وفيه مراصد المرصد الاول قالوا اذا لاحظنا الواجب جل شانه في طرف وجميع ما عداه بحيث لا
يشذ عنها شيء في طرف اخر فاما ان يكون الواجب جل شانه علة تامة لشيء ما اولا وبعبارة اخرى جميع
ما لا بد منه في وجود شيء ما سواه كان ذلك الشيء الارادة الزايدة او غيرها ام لا فان تم اولا فعلى الاول
يكون ذلك الشيء معه دائما في الازل لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وعلى الثاني يستحيل وجود
شيء ما ابدا لاستحالة التغيير في ذاته تعالى وبعبارة اخرى وبوجه ابسط هو ان نفس ذات الواجب
اما ان يستجمع جميع شرايط التاثير في الازل اولا وعلى الاول يلزم قدم الاثر بالضرورة لامتناع التخلف عن
الموجب التام وعلى الثاني توقف وجود الاثر وهو العالم على شرط حادث وننقل الكلام اليه حتى يلزم
التسلسل اما على سبيل الاجتماع وهو باطن او ليضا نقول اذا اخذنا مجموع تلك الشروط بحيث لا
يشذ عنها شرط فاما ان يتوقف وجودها على شرط اخر غير ذات الواجب تعالى خارج عن مجموع الشروط
فلم يكن ما فرضناه جميعا جميعا وهذا خلف او لا يتوقف فيكون الذات وحده مستقلا بايجاد ذلك
المجموع فاما ان يكون اجتماعها في ان حدوث الاثر فيلزم اما حدوث الواجب بالذات واما تخلف الشروط
عن موجبها التام وكلاهما محال او يكون اجتماعها في الازل فيلزم قدم اشخاص غير متناهية من العالم

هي الشروط بل المشروط وجوده بها ايضا ولا يلزم تخلف المشروط عن موجبه التام وهو الواجب مع جميعها
اذ المفروض عدم شرط خارج عن المجموع او على سبيل تعاقب تلك الشروط اما في الحدوث مع اجتماعها في
البقاء فيجتمع في آن الحدوث احاد غير متناهية مترتبة موجودة وتجري فيها براهين ابطال التسلسل
بالاتفاق على انه يلزم ح قدم نوع الفعل وطبيعته وهو مطلوب في الجملة واما على سبيل تعاقبها
حدوثا وبقاء بان لا يجتمع اثنان منها في الوجود في زمان ولا في آن فتكون طبيعة العالم قديمة محفوظة
بتعاقب تلك الافراد الغير المتناهية وتلك الامور انما تكون تعاقبها على مادة قديمة فيلزم ايضا قدم
شخص هيولى المادة ولكونها لا تنفك عن الصورة يكون الجسم قديما ايضا او نقول لا يجوز وجود الشرائط
على التعاقب ايضا فان الفاعل لما توقف تاثيره في كل من الشرائط على شرط آخر فهو في حد ذاته متساوي النسبة
الى طرفي الايجاد دونه فكيف يتساوى نسبتي وجوده وعدمه لا يوجد شيء من تلك الشروط اصلا وزمن
وجوده موجبا تاما فلا يترجح احد الطرفين على الآخر الا لامر خارج فينقل الكلام اليه حتى يظهر انه يجب ان
يكون بين المبادي القديمة والحوادث توسط امر واحد ذاتا يتكثر اضافاته ونسبه فيكون قديما بالذات
وحادثا بالاضافة وهو الحركة فاوجبوا وجود حركة سرمدية بل وجود جسم قديم هو المتحرك بتلك الحركة
وادعوا انها حركة الفلك الاعظم فيكون قديما وكذا ما في جوفه لامتناع الخلاء ولان الحركة الواحدة البسيطة
كما لا تختلف اعداداتها المادة الواحدة لتشابه اجزائها في الحقيقة اثبتوا حركات مختلفة واقل ما كثيرة
يحصل من اجتماعها واختلافها سرعة وبطؤ وجهة واوضاع مختلفة من المقارنات والمقابلات والتربيعات
والتسديسات والتثليثات وغير ذلك فتنتظم بها سلسلة الحوادث عندهم وهذه الشبهة تلك الحركات
اوثق شكوكهم وللتفصي عنها طرق الطريق الاول ما هو المشهور بين المتكلمين وهو انهم يقولون بقدم
العالم لزعمهم لزوم توسط امر ذي جهتي استمرار وتجدد بين الحادث اليومي والقديم لئلا يلزم التخلف
عن العلة التامة ونحن نقول ان الزمان ولا يلزم القدم لكونه امرا اعتباريا انتزاعيا اولا وجوده
ولا نقول بانتزاعه من موجود ممكن حتى يلزم القدم ايضا بل هو منتزع من بقائه تعالى كما انهم يصححون ربط
الحادث بالقديم بالحركة والزمان نحن نصححه ايضا بالزمان وكون الزمان مقدار حركة الفلك ثم بل نعلم
بديهة انه اذا لم يتحرك الفلك مثلا اصلا يتوهم هذا الامتداد المسمى بالزمان والقول بانه لعله من
بديهة الوهم لا ينبغي اليه اذ الزمان وان كان وهميا فمعلوم انه ليس وهميا اختراعيا بل وهميا انتزاعيا له

ومثل

ومثل هذا الوهمي يصح ان يكون منشأ للامور الموجودة في الخارج لا بان يكون فاعلا لها بل محلا لها
مع ان محققي الفلاسفة وافقونا على كون الزمان الممتد المتصل امرا انتزاعيا مرتسما في الخيال وخالفونا
فيما هو منشأ الانتزاع فقالوا بوجود امر قديم سرمدي في الخارج لا امتداد له ولا انقسام واعتقدوا ان له
جهتي استمرار وتنقل كالحركة التوسطية وسموه بالآن السيال وزعموا انه لسيلانه يفعل باستمراره وسيلانه في
الخيال امرا ممتدا متصلا غير قار الاجزاء في الوجود الوهمي الخارجي او في حدوث الا دنيا كالحركة بمعنى
القطع وسموه بالزمان بمعنى القطع كل ذلك من غير ضرورة ولا برهان يدل على ذلك الامر البسيط في الخارج
فان الشيخ لم يزد في الشفاء على تحرير الدعوى واعادتها تعيينا ذكروه في فصول شتى ولا نقل عن السابقين
عليه دليل في هذا الباب واقتفى المقلدون اثرهم بحسن الظن بهم وليت شعري اذا قنعوا بالتقليد فلم لم
يقلدوا من قلدهم الله تقليده وتصديقه على ان العقل المستقيم ينقبض عن وجود ذلك الامر في الخارج بل
يمكن ابطاله ايضا بوجوه ليس هذا المقام ايرادها مع انه على هذا القول يرد عليهم ما يرد علينا وما قيل من ان الز
الموهوم لا تمايز بين اجزائه وطلب الترجيح فيما بينها غير معقول مدفوع بان انه وان لم يكن موجودا لكنه
من الامور الواقعية التي يحكم العقل عليها بتلك الاحكام واقعيا مع انه لو كان وهميا محضا لا يترتب عليه حكم
لا يتحقق التخالف ايضا اذ لم يتخلل زمان بين العلة واول المعلول اصلا حتى يسئل عن الترجيح بين اجزائه
فيلزم الترجيح بلا مرجح والامتداد المتوهم محض اختراع الوهم ح وحاصل الجواب ح انا اخترنا انه ليس في الازل
شيء من الشرائط التاثير قولهم توقف على شرط حادث قلنا هو تمام قطعة من الزمان يتوقف عليها وجود العالم
وربط الحادث بالقديم على نحو ما ارتسمه الفلاسفة في الحركة الا ان توسيط الحركة يستدعي قدم الحركة
التوسطية السرمدية بل قدم المتحرك بها بل سائر الاجسام على ما عرفت وفي هذا المسلك لا يلزم شيء من ذلك
لان الزمان وان كان من الامور المتحققة في نفس الامر لكنه ليس من الموجودات الخارجية ولا مما ينتزع
من حركة او جسم حتى يلزم من تحققه في الازل قدمها او قدم منشأ انتزاعه بل انما ينتزع من ذاته تعالى و
ما قيل من ان حقيقة الزمان هي المتقضي والاستمرار الممتد فلو كان انتزاعيا لكان منتزعا مما يناسبه ونا
ما يشبه كالحركة القطعية التي هي امر تدريجي متصل غير قار ووجود الواجب تعالى امر ثابت لا يتصور فيه
شائبة تدريج وانقسام فاي مناسبة بينه وبين ما ينتزع منه فجوابه ان ما ادعيتم من لزوم تحقق المناسبة
بين كل انتزاعي ومنشأ انتزاعه حكم غير بين ولا مبين ولئن سلمنا اللزوم فهو لا ينحصر فيما نفهمه من ال

من معنى التجدد والانتقال ولعل تحقق مناسبة ما بينهما من جهة اخرى خفية عن ادراكنا وعدم الوجدان
لا يعطي العدم الا بعد اكثر الانتزاعيات كالوجوبية والزوجية والفوقية والتحتية وغيرها ينتزع من
محالها لا يحكم وجداننا بتحقق مناسبات تفصيلية من كل منتزع وما ينتزع منه وذلك اما لعدم لزوم
تحققها في الواقع او لعدم اطلاعنا على تفاصيلها واياما كان فليكن الامر فيما نحن بصدده كذلك على انه
يرد مثل ذلك على الفلاسفة ايضا اذ الزمان والحركة بمعنى القطع منتزعان عندهم عن الآن السيال
والحركة التوسطية مع تباينهما في ما ذكره الموجود من الاوصاف وكذا ما قيل من ان اتصافه تعالى بالبقاء
يتوقف على تحقق زمان اذ المفهوم منه وجود له في آن مسبوق بوجود ذلك الامر في آن آخر يتقدمه
فلو كان الزمان منتزعا من الذات المتصفة بالبقاء لزم الدور مدفوع بان هذه العبارة صدرت من
مسامحة وانما لا يجاوزه الامر بل المنشأ لانتزاع الزمان هو وجوده سبحانه الذي يمتنع عليه
طريان العدم بدخلية هذا الوصف وظاهر ان هذا الوصف ثابت له سبحانه في ذاته من غير توقف على اعتبار
بقاء او زمان او غير ذلك لان هذا الوصف من لوازم الوجود الذاتي الذي هو عين ذاته او لا احتياج
ثبوته للذات الى امر سوى الذات ومجرد الاستلزام من الوصف المذكور والبقاء غير كاف فيما المعترض
بصدده كما لا يخفى فان انتزاع البقاء بالمعنى المذكور عن الذات متأخر عن ثبوت هذا الوصف بل
عن انتزاع الزمان ايضا واورد عليه ايضا انه لو كان منتزعا عنه سبحانه لكان صفة له كما هو شأن
سائر ما ينتزع منه كالعلم والارادة والقدرة والخلق وغير ذلك من المعاني المصدرية والتالي باطل لانه
سبحانه لا يتصف بالزمان لا بالحمل مواطاة وهو ظاهر ولا اشتقاقا لانه ليس بزماني كما انه ليس بمكاني كما
تشهد به العقول السليمة والنصوص الواردة عن الصادقين عليهم السلام جميعا اولا وثانيا لا نسلم ان كل ما ينتزع
من شيء يجب ان يكون صفة له لان مناط كون الشيء صفة للشيء هو وجود العلاقة الناعتية بينهما و
كون انتزاع شيء من شيء مطلقا مستلزما لوجود تلك العلاقة غير بين ولا مبين ومن يتصدى له
فعليه البيان واما ثالثا فلانا لو سلمنا ذلك نقول ما ورد من النصوص من انه ليس بزماني ولا مكاني
معناه انه كما لا يحيط به مكان حتى يكون ظرفا له مشتملا عليه كذلك لا يحيط به زمان حتى يتقدم عليه جزء
من ذلك الزمان او يتأخر عنه جزء آخر منه فيكون وجوده مقارنا لحد خاص من الزمان مسبوقا بحد آخر
متأخرا عن وجوده فيكون وجوده مقارنا لحد خاص من الزمان مسبوقا بحد آخر متأخرا عن وجوده فيكون

ذلك

ذلك وثم استبعاده واذعن بها ثم ان المتصف بالتقدم والتأخر بين اجزاء الزمان في الواقع من غير فرض عقلي ولا
اعتبار العقل ووجوده واتصافها بالصفات الثبوتية فالحكم بالاحكام النفس الامرية بل الخارجية المستلزمة
لثبوت المثبت له في الواقع لها لا ينافي ما اخذناه ليس من الاحكام المتفرعة على اعتبار العقل الحاصل
بعد فرضه وليس بحاصل بالفعل الا بعد الفرض فانه لو كان كذلك لكان حكم العقل بان هذا الجزء متقدم
وذاك متأخر في الخارج من الاحكام الكاذبة لانه في الخارج ليس كل في الحقيقة الا نوعا انه يصح الحكم
على الموجودات الغير المتناهية من الحركة والزمان بالتقدم والتأخر والقسمة والانتزاع الاجمالي
كان لاتصاف كل جزء جزء بالتقدم والتأخر والتفصيل بحسب العقل عندهم فكيف يكون هذه
الاتصافات بعد فرض الاجزاء كما ذهبوا اليه وقد ذهب بعض المحققين في جواب شك من قال لم اتصف
هذا الجزء من الزمان بالتأخر وذاك بالتقدم الى ان هذه الاتصافات مستندة الى هويات الاجزاء
او تشخصاتها الحاصلة لها فكما انه لا يصح السؤال بان زيدا لم صار زيدا ولنا الحد ما خاصا بالنسبة الى وجوده الحق
وسابقا على حد آخر كذلك حتى يكون مستقبلا بالقياس اليه واما مقارنة الحق القديم للزمان وتحققه معه
في نفس الامر من الازل الى الابد فلا شك في صحته ووقوعه ويكفي في اتصافه تعالى بالزمان تحقق المعنى الثاني
وليس لمفهوم لفظ الزماني لغة ولا اصطلاحا اختصاص بما يقارنه الزمان على النحو الاول واما اتصافه
سبحانه بالمكاني فانه انما يمتنع لانه لم يتحقق المقارنة بين ذاته تعالى وبين المكان بشيء من المعنيين لا
احاطة المكان به ولا بمعنى مقارنة وجوده لوجوده ازلا وابدا ولا شك ان اتصافه سبحانه بالزماني في
هذا المعنى مما لا ينكره العقل ولا النقل بل ما ورد في النصوص من توصيفه بالباقي والدائم والسرمدي
والازلي والابدي مما يشهد بصدقه ويؤذن بان النصوص الدالة على نفي اتصافه بالزماني انما
المراد بها نفي احاطة الزمان بوجوده الحق على ما هو شأنه مع المتغيرات الحادثة في حد منه دون حد
او انه لا يتقدر وجوده سبحانه بالليل والنهار والشهور والسنين الطريق الكلي الجواب على عدم كونه
سبحانه زمانيا كما اومأنا اليه سابقا وعليه شواهد كثيرة من الاخبار اشرنا الى بعضها في مواضعها
وقدم كثير منها في كتاب التوحيد نحو ما رواه الصدوق عن الصحيح قال ان الله تبارك وتعالى لا يوصف
بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولا سكون بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وما رواه عن ابي ابراهيم عليه السلام انه قال ان الله تبارك وتعالى لم يزل

بلا زمان ولا مكان وهو الآن كما كان الخبر وفي خبر آخر عنه ع ان الله لا يوصف بمكان ولا يجري عليه
زمان وفي الكافي وغيره في اخبار كثيرة وانه لا يوصف بخلقه وروي عن سيد الشهداء ع في بعض خطبه
ليس عن الدهر قدمه اذ الظاهر ان المراد ان قدمه سبحانه ليس قدما زمانيا ناشئا من مقارنة الزمان
ابدا وقدمه وقال امير المؤمنين ع الذي ليس له وقت محدود ولا اجل ممدود ولا نعت محدود ودون
في النهج لم يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون آخرا ويكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا
وتقدم قوله ع لا تصحبه الاوقات وقوله ع ما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال وقوله ع ليس لصفته
حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت معدود ولا اجل ممدود وفي التوحيد عن الكاظم ع ان الله لا
يوصف بزمان ولا مكان وعن امير المؤمنين ع لم يختلف عليه حقب الليالي والايام وعنه ع لا يزال
وحدانيا ازليا قبل بدء الدهور وبعد صرف الامور وتقدم بعض قوله ع انه يعود بعد فناء الدنيا
وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان
وتقدم بعضه في حديث ذعلب لا تضمنه الاوقات الى قوله بتجزئة بتوقيتها ان لا وقت لموقتها وفي خطبة
اخرى سبق الاوقات كونه والابتداء ازله الى قوله ع كيف يجري عليه ما هو اجراه وفي خطبة اخرى لم
يقل له متى ولا يضرب له امد بحتى وتقدم في خطبة الرضا ع لا تصحبه الاوقات الى قوله ع بتفريقه بين
قبل وبعد ليعلم ان لا قبل له ولا بعد له الى قوله مخبرة بتوقيتها ان لا وقت لموقتها الى قوله ولا
توقته متى ولا تشمله حين ولا تقارنه مع الى قوله ع فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه وكل ما يمكن
فيه يمتنع من صانعه ولا تجري عليه الحركة والسكون وكيف يجري عليه ما هو اجراه ويعود فيه ما هو
ابداه وعن الباقر ع لم يكن له كان والامثال لهذه كثيرة قد مر اكثرها وظاهر الجميع بل صريح بعضها نفي كونه
سبحانه زمانيا وكذا يدل عليه ذلك كل ما ينفي عنه سبحانه المقادير فان الظاهر ان الزمان ايضا من المقادير
وكذا ما يدل على استحالة التغير وتجدد الحال عليه نعم فما يدل على خلاف ذلك مثل قوله تع كل يوم هو
في شان وهو خلق السموات والارض في ستة ايام وامثال ذلك مما بعضها يمكن حملها على صنوف المجاز
فان اهل اللغة لا يفهمون التجرد من الزمان ووضعوا الالفاظ للمعاني المتعارفة بينهم واما التفهيم لعامة
الناس فان تصور التجرد عن الزمان صعب يحتاج الى لطف قريحة واما ان يكون من قبيل قوله تع هو
معكم اينما كنتم ويكون للمعية مع الزمان كالمعية مع المكان بل المكانيات واما ان ينفي المنفي عنه هو

هو الزمان

هو الزمان بالذات والمثبت هو الزمان بالعرض كما يفهم من كلام السيد الشريف في معنى الدهر واما ان
يكون من قبيل نفي الزمان واثبات الثمرة كما في سائر الصفات فان الآلة منفية وثمرة السمع والبصر
وغيرهما ثابتة وكذا مبدأ اشتقاق الرحمة والغضب واللطف وغيرها منفية وثمراتها ثابتة فالزمان
منفي عنه تع وثمرته ثابتة من توصيف افعاله سبحانه باوصاف الزمانيات من التعاقب والترتيب ووقوعه
في اليوم دون امس او غير ذلك اما في الافعال في انفسها او بالنسبة الينا بلا تغيير في ذاته تع وتجدد
وتصرم بالنسبة اليه سبحانه وكون بعضها بالفعل وبعضها بالقوة لو تم ولا استبعاد فيه فان جميع الامور
الالهية غريبة عجيبة لا تدركها الافكار ولا يخطر ببال اولي الالباب خاطرة من تقدير جلاله ولا يصل ادراك
الالباب البشرية لتفكيرها بل ترجع خاسئة حسيرة ونهاية علم الراسخين في العلم الاعتراف بالعجز عن
حقيقتها وكيفيتها فليس له دوام سبحانه امتداد وطول بحيث انطباقه على الزمان حقيقة كبقاء الممكنات
المنطبقة على قطعة من الزمان بل امره تع فوق ما يصفه الواصفون وليس كمثله شيء ويؤيد بعض
هذه الوجوه ما رواه الكليني والصدوق رحمهما الله في الكافي والمجالس باسنادهما عن امير المؤمنين ع
انه قال في خطبة الوسيلة ان قيل كان فعلى تأويل ازلية الوجود وان قيل لم يزل فعلى تأويل نفي العدم
وفي الكافي في خطبة له ازله نهيه لمجاول الافكار ودوامه ردع الطامحات قد حسر كنهه نوافذ الابصار
وقمع وجوده جوائل الاوهام والنهية بضم النون وسكون الهاء اسم من نهاه ضد امره والمجاول جمع
مجول بفتح الميم وهو مكان الجولان او زمانه والجوائل جمع جائلة من الجولان واعلم ان عقول العقلاء في هذه
المسئلة متحيرة فكثير من المحققين اثبتوا له سبحانه زمانا وقال انه موهوم انتزعه عقل نفس امره ينتزع من بقائه
سبحانه كما عرفت واكثر الحكماء والمحققين ذهبوا الى استحالة عروض الزمان ومعنى الواجب تعالى وللعقول
المجردة فالذات والفعل التي كلها بالفعل على زعم الحكماء قال ارسطو في اثولوجيا الشيء الزماني
لا يكون الا في الزمان الذي حق ان يكون فيه فاما الفاعل الاول فقط كان لانه ليس هناك زمان
فان الشيء الملاقي في الزمان المستقبل قائم هناك فلا محالة انه هناك انما يكون موجودا قائما كما سيكون
في المستقبل فالاشياء اذن عند الباري جل ذكره كاملة تامة زمانية كانت او غير زمانية وهي عنده دائما
وكذلك كانت اولا عنده كما تكون عنده اخيرا وقال الاشياء هناك دائم لا يتغير بل على حال واحد وقال
ايضا لا ينبغي لسامع قول الفيلسوف يعني معلمه افلاطون ان ينظر الى لفظه فيتوهم عليه انه قال ان الباري

فلو الخلق في زمان فمن هنا اضطر الاولون الى ذكر زمان في بدء الخلق لانهم ارادوا وصف
كون الاشياء فاضطروا ان يدخلوا الزمان في وصفهم الكون وفي وصف الخليقة التي لم
تكن في زمان البتة لان المرء اذا اراد ان يبين العلة اضطر الى ذكر الزمان لانه لا بد للعلة
ان تكون قبل المعلول فيتوهم المتوهم ان القبلية هي الزمان وليس ذلك كذلك انتهى و
قيل ولعله لهذا الوجه وقعت الالفاظ الموهمة للزمان في كلام الشيخ اقول وكذلك صرح
الشيخ بانه تقدم ليس زماني في تعليقاته والشفا كما مر بعض كلماته والفارابي في الفصوص و
التعليقات وشيخ الاشراق والعلامة الشيرازي وشارح التلويحات وفخر الدين الرازي
والمحقق الدواني وقد قال المحقق الطوسي في نقد المحصل واما الباري تعالى وكل ما هو علة الزمان
او شرط وجوده فلا يكون في الزمان ولا معه الا في التوهم حيث يقيسها الوهم الى الزمانيات و
العقل كما يابى عن اطلاق التقدم المكاني كذلك يابى عن اطلاق التقدم الزماني بل ينبغي ان
يقال ان للباري تعالى تقدما خارجا عن القسمين وان كان الوهم عاجزا عن فهمه وقال ايض في جواب
الاسولة القونوية لما نفوا عنه الكون في المكان جعلوا نسبة جميع الاماكن اليه نسبة واحدة
متساوية ولما نفوا عنه الكون في الزمان جعلوا نسبة جميع الازمنة حالها وماضيها ومستقبلها
اليه نسبة واحدة متساوية وقال ايض في شرح رسالة العلم اذ ليس لها اثبات سابقية له على غيره
ونفي المسبوقية عنه ومن تعرض للزمان او الدهر او السرمد في بيان الازلية فقد ساوى معه غيره
في الوجود انتهى واعلم ان تسليم الحكماء لهذا الاصل بالحجية العقل على سبيل الاجمال كاف لحل بعض
شبهاتهم على الحدوث قيل وما يدل من جهة العقل على استحالة عروض الزمان له تعالى ان الزمان حقيقته
تجدد شيء وتقضي شيء وتصرمه وهذا كله عند العقل حسبين نشرها في الكتب وتجدد شيء
وانقضاء شيء آخر محال على الله تعالى كما يدل عليه العقل والنقل انتهى واذ اتممت ما نقلنا
سابقا من تحقيق الدهر والسرمد فقد حل دفع شبهتهم على دعيه الحدوث لانه لو توهم التخلف عن العلة
التامة وانما يتصور التخلف لو كانت العلة زمانية وهنا العلة والمعلول كلاهما لم يكونا
زمانيين اما العلة فظاهر واما المعلول فالكلام في الصادر الاول وهناك لم يوجد زمان و
زماني اصلا ولا شيء الا الواحد القهار وبالجملة اذا كانت العلة والمعلول كلاهما زمانيين يجب

ووجدت العلة في زمان
ولم يوجد المعلول في زمن
آخر وفيه

ان

ان يجمعهما ان او زمان والا فلا ونظيره التخلف المكاني فانه لو كانا مكانيين يتصور الا
جتماع والافتراق والمماسة واللامماسة واما اذا لم يكن احدهما او كلاهما مكانيين
لم يتصور امثال هذه الامور وكذا انما يتصور الترجيح بلا مرجح اذا تحقق زمان وقع امر
في جزء منه دون جزء وصدر المعلول من العلة مرة ولم يصدر مرة اخرى وقبل خلق
العالم الزمان والزمانيات معدومة مطلقا ونفي صرف لا يجري فيها امثال هذه الاوهام الكا
ذبة الناشئة من الالفة بالزمان والمكان ولعله يذهب بعض الاوهام الى ان العالم
لم وجد في المكان الذي هو فيه الان ولم يوجد فوقه او تحته او غيرهما من الجهات الى غير ذلك
من الاوهام والخيالات الواهية ولعل الواجب جل شانه مقدس عن امثال هذه الامور
ولا يبلغ الى كنه عظمته وجلاله عقل عاقل وذهن ذاهن ولا يحوم حول كبريائه فكر
مخلوق وما قيل انا نجزم بان بعض الامور مقدم على بعض وان بعضها مع بعض ولو
لم يكن الامتداد كذلك بل لو لم يكن فلك ولا حركة ولا ليل ولا نهار فممنوع وهذا مثل
ما يقال في الامتداد المكاني انا نجزم بتقدم بعض الحدود على البعض بالتقدم و
التاخر الوضعي والرتبي ولو لم يكن جسم ومتمكن وبه يثبتون البعد الموهوم الغير
المتناهي الذي هو الخلاء ولعل توهم هذين الامتدادين مما يحكم به الوهم على الالف
والعادة ولا اصل لهما اصلا فصاحب هذا المسلك يقول بان الزمان والحركات وسلسلة
الحوادث كلها متناهية في طرف الماضي وان جميع الممكنات ينتهي في جهة الماضي في
الخارج الى عدم مطلق ولا شيء محض لا امتداد فيه ولا تكمم ولا تدريج ولا قارية ولا
سيلان وقبل ابتداء الموجودات لا شيء الا الواحد القهار وقوله ينتهي الموجودات
الى عدم مطلق وكذا قوله قبل ابتداء الموجودات لا شيء محض من ضيق العبارة ولا تتوهم
القبلية والانتهاء الى العدم حقيقة ونظيره تناهي الزمان والامتداد الغير القار وتناهي
المكان والابعاد القارة فان الابعاد القارة والامكنة تنتهي الى العدم المطلق لا ابعاد
والجسمانيات ولا يتصورون ان آخر الاجسام بعد ولا فضاء لا بعد موجود ولا موهوم
حتى انه لو مد احد يده فيه لا يتحرك يده ولا يلج فيه الوجود جسم لا يكون فوقه ولا مصادم
يمنعها بل العدم المطلق للبعد والفضاء وقد روي عن الصادق ع انه قال الحد عدم اجسام العالم

ولا ورآء ذلك سعة ولا ضيق ولا شيء يتوهم وكذا الحال في انقطاع الزمان وجميع الموجودات
الممكنة في جهة الماضي لا يتصور فيه امتداد اصلا لا موجود كما زعم الحكماء ولا موهوم كما
توهمه المتكلمون فلا يمكن فيه حركات كما استدل به الحكماء على عدم تناهي الزمان بل لا شيء
مطلق وعدم صرف ولما الف الناس بالابعاد القارة وجسم خلف جسم تعسر تصور عدمه
على بعض المتكلمين وذهب الى الابعاد الموهومة الغير المتناهية وقال بالخلاء وكذا لما شا
هدوا موجودا قبل موجود وزمانا قبل زمان صعب عليهم تصور اللاشيء المحض فذهب طائفة
من الحكماء الى لا تناهي الزمان الموجود وطائفة من المتكلمين الى لا تناهي الزمان الموهوم
ولكن تصور اللازمان المطلق اصعب من تصور اللامكان ويحتاج الى زيادة دقة ولطف
قريحة واقول وهذا الجواب في غاية المتانة واجاب السيد المرتضى والشيخ الكراجكي وغيرهما
قال السيد في جواب شبهة القائل بالقدم في تضاعيف كلام عن ان الصانع القديم يجب
ان تتقدم صنعته بما اذا قدرناه اوقاتا وانها كانت غير متناهية ولا محصورة فدل على
انه لا يقول بقدم الزمان بحقيقته ويقرضه وقد مضى تصريحه رضي الله عنه بحدوث الزمان
وانه سبحانه ابتدأ الاحداث من غير زمان وان الزمان مقدار حركات الفلك في الفصل الثاني
وقال الكراجكي رحمه الله اعلم ان الملحدة لما لم تجد حيلة تدفع بها وجوب تقدم الصانع
على الصنعة قالت انه متقدم عليها تقدم رتبة لا تقدم زمان فيجب ان نطالبهم بمعنى تقدم
الرتبة وقد سمعنا قوما منهم يقولون ان معنى ذلك انه الفعال فيها والمدبر لها فانا لما
هل يدافع ذلك عنها حقيقة الحدوث فعادوا الى الكلام الاول من كل واحد من اجزاء الصنعة
محدث فاعدنا عليهم ما سلف حتى لزمهم الاقرار بحدوث الكل وطالبناهم بحقيقة الحدوث و
القديم فلم يجدوا مهربا من القول بتقدم القديم في الوجود على المحدث التقدم المفهوم
المعلوم الذي يكون احدهما به موجودا والآخر معدوما ولسنا نقول ان هذا التقدم موجب للزمان
لان الزمان اصل الافعال واسبق متقدم لجميع الافعال وليس ايضا من شرط التقدم والتأخر في
الوجود ان يكون ذلك في زمان لان الزمان نفسه قد تقدم بعضه على بعض ولا يقال ان ذلك
مقتضي لزمان آخر والكلام في هذا الموضع جليل من فنون الحكمة سقطت عنه شبه كثيرة قال
بعدما اورد جواب السيد عن شبهة القائل بالقدم وجميع ما تقدمه من اطلاق القول بان بين القديم

واول

واول المحدثات اوقاتا لا اول لها فانما المراد به تقدير اوقات دون ان يكون القصد اوقاتا
في الحقيقة لان الاوقات افعال وقد بينت ان للافعال اولا فلو قلنا ان بين القديم واول
الافعال اوقاتا في المعتقد لنا قضيناه ودخلنا في مذهب خصمنا نعوذ بالله من القول
بهذا ثم قال وقال بعض اهل العلم لا ينبغي ان تقول بين القديم وبين المحدث لان لفظة بين
انما تقع بين شيئين محدودين والقديم لا اول له والواجب ان تقول ان وجود العالم
لم يكن عن عدم وساق الكلام الى ان قال ولسنا نريد بذلك انه كان قبل ان فعل مدة
نريد امتدادا لان هذا هو الحدوث والتجدد وهو معنى الزمان والحركة فان قال
قائل انه لا يثبت في الاوهام الا هذا الامتداد قيل له ليس يجب اذا ثبت في الوهم ان يكون صحيحا
اليس عندكم انه ليس خارج العالم خلاء وذلك غير موهوم وساق الى ان قال ثم يقال لهم
ارأيتم لو قال لكم قائل ليس يثبت في وهمي موجود ليس في جهة فيجب ان يكون الباري
جل وعز في جهة اليس يكون الجواب ان يقال انما يثبت ذلك في الوهم من في ضمن جسما
فاما من فهمه غير جسم ولا متحيز فانه لا يثبت ذلك في الوهم فهكذا يكون جوابنا لكم
قال ثم قال هذا المتكلم فان قالوا اذا لم تثبتوا مدة قبل الفعل فقد قلتم ان الباري
سبحانه لم يتقدم فعله قيل لم نقول انه متقدم على معنى ان وجوده قادر عدم فعله ثم
قادر وجود فعله وقولنا ثم مترتب على عدم الفعل لا غيره انتهى وتكلم في ذلك كثيرا
الى ان قال وهذه الطريقة التي حكيتها هي عندي قاطعة لمادة الشبهة كافية في اثبات الحجة
على المراد بها وهي مطابقة لاختيار ابي القاسم البلخي لانه لا يطلق القول بان بين القديم واول
المحدثات مدة ويقول انه قبلها بمعنى انه كان موجودا ثم وجدت هي ومعنى ما ذكره هذا
المتكلم في تقدم ان وجوده قادر عدم فعله ثم قادر وجود فعله فهو على هذا الوجه قبل افعاله
ثم قال واعلم ايدك الله ان العبارات في هذه المواضع تضيق عن المعاني وتدعوا
الضرورة الى النطق بما يوجد في الشاهد وان لم يكن المراد حقيقته في المتعارف
ويجوز ذلك اذا كان مؤديا بالحقيقة المعنى الى النفس كقولنا قبل وبعد وكان وثم
فليس المعهود في الشاهد استعمال هذه الالفاظ الا في الاوقات والمراد فاذا قلنا ان
الله تعالى كان قبل خلقه ثم اوجد خلقه فليس هذا التقديم والتأخير مفيدا الاوقات

في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما في حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان
عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم لسبب عدم يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع
المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه وان
كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امرا موجودا لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك
الحادث وهو ظاهر على الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا
الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع حتى يلزم
التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون كل وا
حد كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فان
اجتمعت في الوجود لزم لزوم التسلسل المستحيل لان آحادها مترتبة في الحدوث بحسب الزمان
ومجتمعة في الوجود فيجري فيه التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى على
ذي فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدئة من الحادث في اليوم ونطبقها على السلسلة
المبتدئة من الحادث بالامس ونسوق البرهان وان لم تجتمع في الوجود نقلنا الكلام الى
علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة وقت عدمها او وقت
وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من
اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني
يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا على امور موجودة غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل
المستحيل في اسباب وجوده انتهى وانت خبير بانه على سبيل المماشاة مع الحكماء والا فقد
بينا في بيت هو ... ايضا ببعض الوجوه التي ذكرناها ان التسلسل محال مطلقا سواء كانت متعاقبة
او مجتمعة فظهر ان لا مخلص للحكماء الا بالتزام ان امكان نحو الوجود معتبر في جانب المعلول
ولا يضر في تامية العلة قلنا استحالة اجتماع اجزاء الحركة والزمان لكونهما غير قارين وقع التخلف
وصارا واسطتين بين العلة القديم والمعلول الحادث وهو بعينه الجواب عن اصل الدليل
والحاصل انهم باي وجه يسندون الحادث الى القديم قلنا ان نسند جميع العالم الى الواجب
تعالى بلا فرق وتتميم النقوض بعبارة اخرى وهي انه يدل على ما قرروه من كون الحادث اليومي
مرتبطا بالازلي بسبب توسط امر يكون له جهتا استمرار وتجدد وهو الحركة التوسطية السرمدية

اذ هي باعتبار استمرارها تصدر عن القديم وباعتبار تجددها تكون سببا للحادث
انتج يكون العلة التامة لوجود الحادث امرا ازليا واقعا في زمان غير متناه من
جانب الازل ويكون الحادث الذي هو معلوله موجودا في الآن الذي هو طرف لذلك
الزمان وما هذا الا تخلفا للمعلول عن علته التامة اذ لا معنى للتخلف الا كون ظرف وجود
المعلول مغايرا لظرف وجود العلة فقد وقعوا فيما هربوا عنه من لزوم التخلف واجيب
بان التخلف المستحيل هو ما استلزم الترجيح بلا مرجح وذلك انما يتصور بان يتخلل زمان
بين وجود العلة ووجود معلوله اذ حينئذ يتوجه السؤال بانه لم لم يوجد المعلول في جزء
آخر من ذلك الزمان المتخلل ووجد في الحد الذي وجد فيه مع ان الانحاء الحاصلة من
العلة متساوية النسبة الى الجزئين وما نحن فيه ليس كذلك اذ لم يتخلل بين وجودي العلة
والمعلول زمان بل كان وجود المعلول في آن هو طرف لزمان وجود العلة وحينئذ لم يتوجه
السؤال بانه لم لم يوجد المعلول في حد آخر غير ما وجد فيه لكون ذلك الحد بعد زمان
وجود العلة لانتفاء زمان متخلل يفرض فيه حد بينهما ولا بانه لم لم يوجد المعلول في
آن قبل الآن الذي هو الطرف من آنات زمان وجود العلة اذ في شيء من تلك الآنات
لم تخرج العلة التدريجية بتمامها من القوة الى الفعل ووجود المعلول متوقف على تمامها
قيل وبهذا الجواب وان اندفع المحذور المذكور فيما اذا كان المعلول آنيا وعلته زمانية
لكن لا تنحسم مادة الاشكال في المعلول الذي هو تدريجي بيان ذلك ان الواسطة التدريجية
التي وجدوها مشتملة على اجزاء تحليلية وقطعات يحكم العقل على كل منها بالكون بعد ان لم
يكن فلا بد فيها من القول بكون كل سابقة من القطعات شرطا لوجود اللاحقة حتى يصح ارتباطها
بالقديم وكون تلك القطعات غير موجودة على سبيل الجزئية بالفعل لا يقدح
فيما قلنا كما تشهد به الفطرة السليمة على ان كتب الفلاسفة مملوة بما يصرح بذلك ولا شك
ان الجواب المذكور لا ينفع لدفع التخلف ههنا اذ يتوجه ان يقال ان القطعة السابقة اذا
وجدت بتمامها في مجموع زمان وكانت تمامها علة موجبة للاحقة فلم لم توجد اللاحقة في الآن الذي
هو طرف لذلك الزمان او لم يقع في نفس الزمان الذي هو ظرف لوجود علتها حتى تكون
القطعتان من الحركة التي احديهما علة والاخرى معلولة لها متطابقتين في الزمان متوافقتين
في الاخذ والترك فتكون العلة زمانية الوجود وكذلك معلولها وكما ان العلة لم تخرج

ومدة وقد يتقدم الاوقات بعضها على بعض بانفسها من غير ان يكون لها اوقات آخر وكذا ما يطلق به اللفظ من قولنا ان وجود الله قبل وجود خلقه فليس الوجود في الحقيقة معنى غير الموجود وانما هو اتساع في القول والمعنى مفهوم معقول انتهى وقال الشيخ المفيد رضي الله عنه في كتاب المقالات الوقت هو ما جعله الموقت وقتا للشيء وليس بحادث مخصوص والزمان اسم يقع على حركات الفلك فلذلك لم يكن الفعل محتاجا في وجوده الى وقت ولا زمان وعلى هذا القول سائر الموحدين انتهى وانما اوردت كلام هؤلاء الاجلاء لئلا يتوهم ان هذا القول مخترع ومخالف لمذهب الامامية ولم يقل به القدماء بل الظاهر من كلام اكثر القدماء ذلك والله يعلم حقيقة الحال
ان امكان وجود المعلول معتبر وهو من شرايط قبول المعلول للوجود لا من شرايط تامية الفاعل في التاثير لكونه من متممات ذات المعلول المفتقر الى المؤثر ويجوز ان يكون بعض انحاء الوجود بالنسبة الى جهة واحدة ممكنا دائما وبعض آخر ممتنعا بالذات دائما كما بين في محله ومثل هذا الترك لا يلزم تعيين اصلا لا من طرف العلة ولا من طرف المعلول حتى يطلب له سببا بل هذا من النحو من الوجود ممكن وذاك ممتنع اذا تقرر هذا فنقول لعل الوجود الدائمي لا تقبله الماهية الممكنة مطلقا ويفهم من الاخبار والمؤيدات العقلية ما ذكره وسيظهر تاييد آخر من جواب النقض على دليلهم وبالجملة يجب عليهم اثبات ان الممكن يقبل الوجود الازلي حتى يتم دليلهم ودونه خرط القتاد
النقض بالحوادث اليومية فانا نقول لو كان الواجب تعالى في طرف جميع ما عداه بحيث لا يشذ منها شيء في طرف اخر فاما ان يكون ذاته تعالى وحده علة تامة لشيء او لا يكون وعلى الاول يلزم قدم شيء ما وعلى الثاني يلزم ان لا يوجد شيء ابدا ثم ناخذ الصادر الاول معه تعالى ونقول المجموع من الصادر اما ان يكونا علة تامة لشيء مما عداهما او لا ويلزم قدم الصادر الثاني وهكذا في الصادر الثالث والرابع حتى ينتهي الى الحادث اليومي ولا ينفعهم توسط الزمان والحركة والاستعدادات قال المحقق الدواني في بحث اعادة المعدوم اذا امتنع وجود الشيء في الازل وجوده فيما لا يزال يلزم كونه موجودا في الازل فيما لا يزال ويلزم اجتماع اجزاء الزمان انتهى وتفصيله انا اذا اخذنا من العلة الاولى ثم لاحظنا الاشياء على سبيل التنازل فلا بد من ان تنتهي نوبة الايجاد الى الزمان والحركة لانهما من جملة الممكنات فلا بد من ان يكونا في

سلسلة

سلسلة المعلولات ولا شك في ان كل مرتبة منها علة تامة للاحقها وقديمة عندهم فعلة الزمان والحركة تامة مستقلة بلا شك فكيف حادث اصلا فيلزم انقطاعهما واجتماع اجزائهما وقدم جميع الحوادث لان العلة اذا كانت علة لجميع اجزائهما فظاهر واما اذا لم يكن بل يكون علة لجزء ما منهما ثم يكون ذلك الجزء معد الجزء آخر وهكذا فلان ذلك الجزء وان كان قبيل جملة فهو قبل المنقسمة الى اجزاء بعضها متقدم وبعضها متاخر فيلزم اجتماع اجزاء هذا الجزء ويلزم من اجتماع هذا الجزء اجتماع اجزاء الجزء الذي يليه وهكذا وانت خبير بان الاخذ من الحادث اليومي على سبيل التصاعد والقول بان كل سابق معد للاحقه الى غير النهاية تدليس محض وتمسك بعضهم لدفع هذا الاشكال بالحركة التوسطية والآن السيال لانهما ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرتا عن القديم ومن جهة التجدد صارتا واسطتين في صدور الحادث عن القديم وفيه انه لو تم هذا لزم امكان حدوث جميع اجزاء العالم بهذا الوجه فلا يلزم القدم النسخي في شيء من اجزاء العالم وهو خلاف مذهبهم مع انه لنا ان ننقل الكلام الى جهة التجدد فان كانت موجودة في الواقع فيعود الكلام السابق بعينه وان لم تكن موجودة فلا يمكن ان يصير واسطة وقال الغزالي في رد الجواب بهم ان هذه الحركة مبدأ للحوادث اما من حيث انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كان من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل واعترض عليه بان هذا التسلسل عندهم جائز لعدم وجوب اجتماع الآحاد ههنا وقال المحقق الدواني في شرح العقايد في دفعه ان التجدد عبارة عن انقضاء شيء وحدوث شيء آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة مادية وتلك العلة اما امر موجود او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثاني فيكون ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود امر لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل في الموجودات التي وقع الاعدام اعدام لها او على الثالث لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناه وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل

من القوة الى الفعل في شيء من الآنات المفروضة في زمان وجوده فكذلك المعلول
فكما انه اذا انقضى مجموع ذلك الزمان تم وجود العلة في مجموعه صح كون مجموعها كذلك
بلا تقدم للعلة على المعلول بالزمان واذا لم يقع المعلول كذلك بل وجد في مجموع
زمان آخر متصل بالاول لم يكن ذلك الا تخلفا والجواب بانه لو وجدت القطعة الا
على احد الوجهين اللذين ذكرتهما لم تكن الحركة قار الذات وماهية الحركة لا تحتمل هذا
النحو من الوجود فلم يكن ما فرضته حركة حركة وبان الاحتمال الثاني يستلزم اجتماع المثلين
في محل واحد من المتحرك وهو محال على ما بين في موضعه مدفوع بان ما يرفع التخلف المحتمل
الذي حقيقته تحقق طرفين في حدين لا يتصور وجود المعلول في كل منهما ويكون تمام
العلة وشرائطها وايجابها متحققة فيهما بلا تفاوت ويكون مع ذلك وجود المعلول
واقعا في احدهما على سبيل الترجيح من غير مرجح هو الجواب اما باتحاد الطرف في واحد
كالمعلول الآني الواقع في طرف زمان العلة او ببيان مرجح مختص باحد الطرفين
ككون العلة في احدهما لم تتم ولم توجب لعدم تحقق في الآخر واجتمعت شرائط التأثير
فحصل وجود المعلول بالثاني ليس الا ولا شك في ان الجوابين المذكورين لا يفيدان
شيئا من تينك الافادتين بل ليس حاصلهما الا ان عدم وقوع التخلف المحال لما استلزم محالا
آخر هو اجتماع المثلين او انقلاب ماهية الحركة فلا محالة وقع التخلف وان جرى ان استلزام
عدم التخلف المحالين المذكورين لا يصيرها دافعا لوصف الاستحالة عن التخلف الممتنع في بداهة العقول
ولا مجوزا لوقوعه بل حاصل هذا الكلام في الحقيقة ليس الا مغالطة الوقت كون الواقع طرفه
المحالات المذكورين او التخلف ولا محيص عن هذا الاشكال الا بان يقال القطعة اللاحقة
كما توقف وجودها على السابقة توقف على امر آخر هو الاجزاء التحليلية المفروضة في نفس الا
كهذا النصف وذاك النصف مثلا وبذلك يظهر انه لا يمكن وجود اللاحقة في نفس زمان الس
لتوقف اللاحقة على اجزاء لم يشرع بعد في الخروج من القوة الى الفعل اصلا وفيه بعد كلام
والاصل ما قدمناه من ان عند الاستحالة مشترك كما عرفت وهذا الوجه الاخير ايضا يمكن اجراؤه
في الزمان الموهوم كما عرفت ما ذكره المحقق الدواني وهو اختيار انه لم
يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده في
الازل ولم يتعلق الارادة بوجوده في الازل بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية لحكمة

ومصلحة

ومصلحة ولا يرد ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمما للعلة ام لا وعلى الاول يلزم
وجوده في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق
وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى هذا الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق
الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من
اختيار احد شقي الترديد الذي اوردناه قلنا ان اريد ثم انه متمم لعلة وجوده في الازل
فنختار انه ليس كذلك وان اريد ثم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك
ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم على
صفة معينة كالطول مثلا او القصر يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق
ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول
انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا لوجوده
او متاخرا عنه وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون تابعا
على الزمان فان الواجب تعالى لما كان متعاليا من الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف
بكونه في المكان فلا شيء غيره في الازل وانما يوجد ما لا يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة
الازلية من تخصيصها الآنات باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة
الازلية بوجود المتناهي وليس الحق متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزماني حتى يتقدم
انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة في ان الارادة القديمة بذاتها ليست كافية
في وجود الممكن على فرض ان يكون كافيا يلزم قدم الممكن فلا بد من تعلقها وح لا يخلو هذا
التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى
سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثاني قدم الممكن الذي تعلقت به الارادة
فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمي فلا يحتاج الى امر يخصصه بوقت دون وقت
ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص
كل صفة سواء كانت وجودية او عدمية بوقت يحتاج الى مخصص بالبديهة واما التسلسل
في التعلقات بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق
الارادة في ذلك الوقت وهكذا صح ان يكون ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت لا

اراده وجهته وكل الوقت
واراد واراده اراده وجهه
ذ وكل الوقت لانه اراده

ارادة ارادة تلك الارادة وهكذا فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدء وينتهي من
الجانب الاخر الى ارادة ذلك الممكن فيح يكون الحال كما تقوله الفلاسفة من تعاقب الا
ستعدادات الغير المتناهية حتى ينتهي الى الاستعداد القريب الذي يلي المعلول فحق ان
عليه انه يطوى مع قطع النظر عن جريان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية
بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذي يلي الممكن اقول وانت تعلم انه لا انحصار
هنا بين حاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب وتتوارد عليها تعلقات
متجددة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليست الارادة
ولا المريد طرف السلسلة كما ليست المادة طرف التسلسل في القول بالانحصار ههنا وهم
ظاهر الفساد وان ظهر عن بعض من يعتقد عليه الاماثل بالاعتقاد انتهى واورد عليه ايرادات
لا طائل في ايرادها وهي مع اجوبتها مذكورة في كتب القوم   ما ذكره المحقق
الطوسي قدس سره في التجريد وهو ان التخلف عن العلة التامة انما يستحيل اذا امكن وجود زمانين
يمكن تحقق المعلول في كل منهما ومع ذلك خص وجود المعلول بالاخير منهما من غير تفاوت
في اجزاء العلة وشرائط ايجابها بالنسبة الى الوقتين وههنا ليس كذلك اذ الوقت من جملة اجزاء
العالم فلا وقت قبل حدوث العالم حتى يسئل عن حدود ذلك الوقت وانه لم يقع المعلول
في تلك الحدود ووقع فيما وقع فيه ولما كان هذا الوجه بعد التحقيق يرجع ما له الى آخر ما حررنا
في الطريق الثاني لم نتعرض لبسط القول فيه   دفع شبهة اخرى لهم وهي
ان العالم ممكن فامكان وجوده ازلي اذ لو كان ممتنعا في الازل وصار ممكنا لزم الانقلاب
المحال واذا امكن وجوده في الازل والباري تعالى قادر كامل في تاثيره جواد محض لا يعيد الا
ما ينبغي لا للعوض ولا للغرض فما وجد العالم الا بجوده الذي هو مقتضى ذاته فوجب ان يوجد
العالم ازلا والجواب ان يقال ان اردت بقولك والباري تعالى قادر كامل في تاثيره ان اردت
انه لا نقص في ذاته وصفاته الكمالية كقدرته وعلمه وارادته وفي اقتضاء ذاته التعين وافاضة
الخير والجود فذلك مسلم ولا يلزم منه وجوب ايجاد العالم ازلا لجواز توقف الايجاد
على شرط يقتضيه العلم بالاصلح وان اردت بان الفاعلية الازلية مستجمعة لشرائط التاثير فهو
ممنوع والسند متروك والحاصل ان مقتضى كونه كاملا جوادا في ذاته ان لا ينفك عن فاعل افاضة

ما ينبغي

ما ينبغي ولا نم ان وجود العالم في الازل كذلك اذ ما ينبغي عبارة عما هو اصلح بالنظام بحسب
علمه القديم والاصلح انما هو وجود العالم فيما لا يزال وقال بعض المحققين في الجواب عن
هذه الشبهة انها مبنية على استلزام ازلية الامكان امكان الازلية وهو ممنوع فان معنى الاول
استمرار امكان الشيء وجواز وجوده ومعنى الثاني جواز ان يوجد الشيء وجودا مستمرا
ازلا وابدا وظاهر ان استلزام الاول الثاني ليس مما لا يطلب دليل واستدل عليه بانه لو ثبت
الامكان ازلا لم يكن في ذاته مانع من الوجود في شيء من اجزاء الازل فعدم منعه امر مستمر في جميع
اجزاء الازل فاذا نظر الى ذاته جاز له الاتصاف بالوجود في كل جزء منها لا بدلا فقط بل
ومعا ايضا وهو امكان اتصافه بالوجود المستمر الازلي فازلية الامكان استلزمت امكان
الازلية وفيه نظر اذ قوله ومعا ايضا ممنوع بل وقوله جاز له الاتصاف بالوجود في كل جزء
منها ايضا ممنوع فان الانيات يمتنع وجودها في الزمان وايضا ما ذكره منقوض بالحركة
التوسطية الاخذة من مبدء معين فانها ممكنة ازلا ولا يمكن لها الوجود ازلا لوجوب سبق
ما فرضنا انتهى واقول ويظهر من اجوبة سائر الشبهة اجوبة اخرى لهذه الشبهة لو كنا ها
لمتامل الفطن   دفع الشبهة التي اوردها اصحاب الحكمات وهي انه لا
يجوز ان يكون فعله تعالى معدوما ثم يوجد اذ العدم الصريح لا تميز فيه حتى يكون امساك
الفاعل عن الايجاد في بعض الاحوال اولى من الايجاد في بعض وحتى يكون الصدور عن الفاعل
في بعض الاحوال اولى من صدوره في بعض الممكنات صدوره واجبا كان في جميع الاحوال
او لا صدوره كان في جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل او عدمه بالمرة وهذا بعينه
رد على من قال انما حدث في الوقت لانه كان اصلح لوجوده او كان ممكنا فيه وتقييد العدم
بالصريح احتراز عن العدم الحادث المسبوق بالمادة انتهى كلامه والجواب انه لا شك
ان جميع المعلومات قديمها وحديثها معدوم مطلق في مرتبة وجود العلة فكيف تعلق الجعل
بالقديم وهو معدوم مطلق في هذه المرتبة وكيف تعلق الجعل بالقديم ولم يتعلق
الحوادث الا بعد مدة غير متناهية ولحق ان التميز العلمي في علمه تعالى كاف في الجميع وان كانت
في الخارج معدومة صرفة فهو سبحانه يعلم في ذاته الجميع ممكنها وممتنعها مطلقا او على بعض انحاء
الوجود ويريد ما اراد منها على النحو الذي يقتضيه الحكمة والمصلحة ويؤثر القدرة على وفق

الممكنات من الازل المعدوم
وكيف

الارادة فيوجد العالم على النظام الذى وجد بلا تغير فى ارادته وصفاته الذاتية واما التعين
والتفاوت فيما عداه بالامكان والامتناع والتقدم والتاخر والصغر والكبر الى غير
ذلك من وجوه التفاوت ولا يمكن للعقول ادراك كنه تاثيراته وايجاداته تعالى شانه
كما يستفاد من الخطب والاخبار الماثورة عن الائمة الاطهار والسوال بانه لم لم يخلق العالم
قبل هذا او بعد ذلك او فوق الفضاء الذى هو الآن فيه او تحته او يمينه او يساره او قلّ
او خلقه اصغر او اكبر او المواد بحيث يقتضى الاستعدادات على نحو اخر من هذه
السوال وقد ظهر الفرق بين اوّل الامكان وامكان الاولية وان الامكان الذاتى من مصححات
ذات المعلول المحتاج ومن مصححات المعلولية ومكملات الاحتياج الى العلة على سبيل لزوم
الماهية المعلولة وذاتياتها وليس ملحوظا فى طرف العلة التامة المفتقر اليها وقد
يمكن لنا اجوبة اخرى عن هذه الشبهة فتفطن

دفع شبهة اخرى

لهم وهى ان الزمان لو كان حادثا لكان معدوما قبل وجوده قبلية انفكاكية لا يجامع
القبل البعد فى الواقع وهذه القبلية معروضها بالذات اجزاء الزمان بعضها بالنسبة
الى بعض ولا يوصف بها ما عدا الزمان الا بالعرض من جهة مقارنة الزمان فاذن
يلزم وجود الزمان على تقدير عدمه وهذا خلف ويمكن تقرير هذا البيان اثباتا لامتناع
العدم اللاحق على الزمان فيثبت سرمديته ومما ينبه ان هذا البيان مغالطة هو ان الزمان
اما ان يكون مستندا الى الواجب بلا واسطة فيكون هو الصادر الاول وبطلانه متفق عليه
واما ان يكون بواسطة علة ممكنة ولا شك ان هذه العلة ممكنة لذاتها وبالنسبة الى الزمان
الذى هو معلولها لان بالمعلول لا يجب العلة ولا يصير منشا الوجوب علة فظهر ان علة
الزمان ممكنة بالذات وبالنسبة الى الزمان ايضا وعدم الممكن بالوصف المذكور لا يلزم من
فرضه محال اصلا فاذا فرضنا انعدام علة الزمان فاما ان يبقى الزمان موجودا بلا علة مبقية
وهو محال لان علة الحاجة الى المؤثر عندهم هو امكان المعلول فقط واما ان ينعدم الزمان
ايضا وهو محال عندهم واقتضاه هذا الدليل فان مذهبهم ان العدم بعد الوجود محال بالنسبة الى
الذات على الزمان واما الممكن بالنظر الى الزمان هو العدم دائما وابتداء واما العدم بعد
الوجود فلا يجوزونه ويصرحون بامتناعه بالذات والجواب عن اصل الدليل انا لا نسلم

ان العدم الصرف الذى صورناه قبل العالم يمكن ان يتصف بشىء كيف وهو نفى صرف
ولا شىء محض فى الواقع نعم بعد وجود العالم وتحقق الموجودات ربما يمكن سراية
بعض هذه الاحكام الى العدم ولو سلم فلا نسلم انه منشا استحالة اجتماعه مع الوجود
اللاحق هى اضافة بالسبق لم لا يجوز ان يكون لانهما متقابلان بالايجاب والسلب
ولاجل هذا التقابل لا يجتمعان ولو سلم فلا نسلم ان مثل هذا السبق لا يعرض الا للزمان
ودون اثباته خرط القتاد وغاية ما لزم من دليلهم على تقدير تسليمه ان هذا النوع من
السبق يعرض للزمان بالذات واما اثبات انه لا يعرض لغير الزمان الا بواسطة فلا سبيل
لهم اليه والمشهور بين المتكلمين فى جواب هذا الدليل اثبات قسم آخر للسبق يسمى
بالسبق بالذات وهو فى مقام المنع حسن وان اريد اثباته فمشكل قال المحقق الطوسى ره
فى قواعد العقايد التقدم يكون بالذات كتقدم الموجد على ما يوجده او بالطبع
كتقدم الواحد على الاثنين او بالزمان كتقدم الماضى على الحاضر او بالشرف كتقدم
العلم على المتعلم او بالوضع كتقدم الاقرب الى مبدء على الابعد والمتكلمون يزيدون
على ذلك التقدم بالرتبة كتقدم الامس على اليوم وقال الرازى فى الاربعين انا
نثبت نوعا آخر من التقدم وراء هذه الاقسام الخمسة والدليل عليه انا ببديهة العقل
نعلم ان الامس متقدم على اليوم وليس تقدمه بالعلية ولا بالذات ولا بالشرف ولا
بالمكان ولا يمكن ان يكون تقدما بالزمان والا لزم ان يكون ذلك الزمان حاصلا فى
زمان آخر ثم الكلام فى الزمان الثانى كما فى الاول فيفضى الى ان يحصل ازمنة لا نهاية لها
دفعة واحدة ويكون كل منها ظرفا للآخر وذلك محال فهو تقدم خارج عن هذه الاقسام
فنقول تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود الله على وجود العالم يكون على هذا
الوجه ويزول الاشكال انتهى واعلم ان لهم شبه واهية اخر يظهر جوابها بالتامل فيما اورده
وانت بعدما اطلعت على ما حققناه وتركت تقليد السادة والكبراء والتمسك بالشكوك
والاهواء لا اظنك تسترتب فى قوة دلايل الحدوث وضعف شبه القدم ولو لم تكن
اقوى فلا ريب فى انها متعارضة فلو كانت متكافئة ايضا كيف تجترى على مخالفة الكتب
السماوية والاخبار المتواترة النبوية والآثار المتظافرة الماثورة عن الائمة الهادية

والعترة الطاهرة الذين هم معادن الحكمة والوحى والالهام وبعثهم الله لتكميل
الانام لشبه واهية اعترف مبدعها بضعفها حيث قال الشيخ وارسطو انها مسئلة
جدلية الطرفين فيا اخوان الدين وخلان اليقين ان لم يغلب على قلوبكم
الرين فافتحوا العين وادفعوا العناد من البين وانظروا بابصار مكحولة بالانصاف
مشفية من رمد التعصب والاعتساف فتكونوا فى اصول الدين من اصحاب اليقين
وتدخلوا فى حزب الانبياء والاوصياء والصديقين ولا تعتمدوا على اصولكم ولا
تتكلوا على عقولكم لا سيما فى المقاصد الدينية والمطالب الالهية فان بديهة العقل
كثيرا ما تشتبه ببديهة الوهم والمالوفات الطبيعية بالامور اليقينية والمنطق
لا يفى بتصحيح مواد الاقيسة فزنوا افكاركم بميزان الشرع المبين ومقياس الدين
المتين والحق صدوره عن الائمة الراسخين صلوات الله عليهم اجمعين لتكونوا
من الهالكين   اعلم ان العلماء اختلفوا فى اول المخلوقات واختلف الاخبار
ايضا فى ذلك فالحكماء يقولون اول المخلوقات العقل الاول ثم العقل الاول خلق
العقل الثانى والفلك الاول وهكذا الى ان انتهى الى العقل العاشر فهو خلق الفلك التاسع
وهيولى العناصر وجماعة منهم يعتقدون بان تلك العقول وسايط الايجاد ولا مؤثر
فى الوجود الا الله وكل ذلك مخالف لما ظهر وتبين من الآيات والاخبار واجمع عليه المليون
واما غيرهم فقيل اولها الماء كما يدل عليه كثير من الاخبار المتقدمة ونقلنا ذلك سابقا عن
ثاليس الملطى ورايت فى كتاب علل الاشياء المنسوب الى بليناس الحكيم انه قال ان
الخالق تبارك وتعالى كان قبل الخلق واراد ان يخلق الخلق فقال ليكن كذا وكذا
فكانت هذه الكلمة علة الخلق وسائر المخلوقات معلول وكلام الله عز وجل اعلى واعظم
واجل من ان يكون شيئا تدركه الحواس لانه ليس بطبيعة ولا جوهر ولا حار ولا بارد
ولا رطب ولا يابس ثم قال بعد ان اول ما حدث بعد كلام الله تعالى الفعل فدل بالفعل
على الحركة ودل بالحركة على الحرارة ثم لما نقصت الحرارة جاء السكون عند نقصانها
فدل بالسكون على البرد ثم ذكر بعد ذلك ان طبايع العناصر الاربعة انما كانت
من هاتين القوتين اعنى الحر والبرد قال وذلك ان الحرارة حدث منها اللين ومن البرد

اليبس فكانت اربع قوى مفردات فامتزج بعضها ببعض فحدث من امتزاجها الطبايع و
كانت هذه الكيفيات قائمة بانفسها غير مركبة فمن امتزاج الحرارة واليبس حصلت النار ومن
الرطوبة والبرد حدث الماء ومن الحرارة والرطوبة حدث الهواء ومن امتزاج البرد و
اليبس حصلت الارض وانقلبت اصابه من الحر صار بخارا لطيفا هوائيا وتصاعد دخانا
وهو اول دخان طلع من اسفل الماء وامتزج بالهواء فسما الى العلو لخفته ولطافته
وبلغ الغاية فى صعوده على قدر قوته ونفرته من الحرارة ثم وقف فكان منه الفلك
الاعلى وهو فلك زحل ثم حركت النار الماء ايضا فطلع منه دخان هو اقل لطافة مما صعد
اولا واضعف فلما صار بخارا سما الى العلو بجوهره ولطافته ولم يبلغ فلك زحل لقلة
لطافته عما قبله فكان منه الفلك الثانى وهو فلك المشترى وهكذا بين فى طلوع الدخان
مرة مرة وتكون الافلاك الخمسة الباقية عنه ثم قال والافلاك السبعة بعضها فى جوف
بعض وبين كل فلكين منها هواء واسع مملوء اجزاء لا تتحرك ونقل صاحب الملل والنحل
عن فلوطرخيس ايضا من الحكماء القدماء انه قال اصل المركبات هو الماء فاذا تخلخل
صافيا وجبت النار واذا تخلخل وفيه بعض الثقل صار هواء واذا تكاثف تكاثفا
مبسوطا بالغا صار ارضا وقد مر نقلا من التورية ان مبدء الخلق جوهر خلقه الله ثم
نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء الى آخر ما مر وقريب منه ما رواه العامة
عن كعب انه قال ان الله خلق ياقوتة خضراء ثم نظر اليها بالهيبة فصارت ماء يرتعد
ثم خلق الريح فجعل الماء على متنها ثم وضع العرش على الماء كما قال تعالى وكان عرشه على
الماء كما قال تعالى وكان عرشه على الماء وقيل اول المخلوقات الهواء كما دل عليه ما ذكره
على بن ابراهيم فى تفسيره والظاهر انه اخذه من خبر لكن لا يعارض الاخبار الكثيرة المسندة
ومع صحته يمكن الجمع بحمل اولية الماء على التقدم الاضافى بالنسبة الى الاجسام المشاهدة
المحسوسة التى يدركها جميع الخلق فان الهواء ليس منها ولذا انكر وجوده جماعة
وقيل اول المخلوقات النار كما مر وقد مر فى بعض الاخبار ان اول ما خلق الله النور
وفى بعضها نور النبوة وفى بعضها نور مع انوار الائمة صلوات الله عليهم وفى
بعض الاخبار العامية عن النبى صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله روحى فيمكن ان يكون المراد بالجميع واحدا

ثم قال ان الحرارة لما حركت طبيعة الماء والارض حركت الماء للطفه عن ثقل الارض

ويكون خلق الارواح قبل خلق الماء وسائر الاجسام ويكون اولية الماء بالنسبة الى
العناصر والافلاك فان بعض الاخبار يدل على تقدم خلق الملائكة على خلق العناصر
والافلاك كما مر ودلت الاخبار الكثيرة على تقدم خلق ارواحهم وانوارهم ع على كل
شيء وروى الكليني وغيره باسانيدهم الكثيرة عن ابي عبد الله ع انه قال ان الله خلق
العقل وهو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره الخبر وهذا لا يدل
على تقدم العقل على جميع الموجودات بل على خلق الروحانيين ويمكن ان يكون خلقها
متاخرا عن خلق الماء والهواء واما خبر اول ما خلق الله العقل فلم اجده في طرقنا وانما هو
في طرق العامة وعلى تقديره يمكن ان يراد به نفس الرسول صلى الله عليه وآله لانها اول المخلو
قات العقل على انه يمكن حمل الخلق على التقدير في بعض تلك الاخبار كما هو احد معانيه
وكذا حديث اول ما خلق الله القلم يمكن حمله على الاولية الاضافية بالنسبة الى جنس من
الملائكة او بعض المخلوقات كما يدل عليه خبر عبد الرحيم القصير الآتي في بابه
اعلم انه اورد اشكال في آيات سورة السجدة حيث ظاهرها كون خلق السموات والارض
وما بينهما في ثمانية ايام مع ان سائر الآيات تدل على خلقهما في ستة ايام والثاني ظاهر
والاول لانه قال سبحانه ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وقال بعده وجعل فيها رواسي من فوقها
وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام وقال بعد ذلك فقضيهن سبع سموات في يومين
فيها وتقدير الاقوات فيها او هو مع جعل الرواسي من فوقها والبركة فيها في يومين اخريين
ويؤيده كثير من الاخبار المتقدمة الثاني ما ذكره بعض الافاضل ممن كان في عصرنا ودرس است
دوهر في شرحه على الكافي ان اربعة ايام مخصوصة بخلق ما على الارض اولها بخلق الرواسي
والثاني لخلق البركة والثالث والرابع لخلق الاقوات التي هي عبارة عن خلق الماء
والمرعى المذكورين في سورة النازعات بقوله تعالى اخرج منها ماءها ومرعيها وان اليومين
اللذين خلق فيهما الارض متحدان مع ما خلق فيهما السموات الا ان الخلق في اليوم الاول
متعلق باصل السموات والارض وفي اليوم الثاني تميز بعضهما عن بعض فيصدق
ان السموات مخلوقة في يومين والارض في يومين كما لا تزيد ايام خلق المجموع على الستة الثالث
ما ذكرناه في تاويل خبر الكافي فانه يكون ايام خلق السموات والارض داخلين في الاربعة فتكون

الرابع

فصار المجموع ثمانية ويمكن تقرير
عن وكل بوجوه الاول ان المراد
المشهور من البعض ان المراد
بقوله اربعة ايام في تتمة اربعة
ايام ؛ ان كمال خلق الارض
في يومين ح

الرابع ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين وهو ان يكون الايام الاربعة بل اليومين الاخيرين
ايضا في سورة السجدة غير الايام الستة التي في سائر السور ويؤيده تغيير الاسلوب بايراد
لفظ الخلق في سائر الآيات ولفظ الجعل والبركة والتقدير والقضاء سيما في السجدة
ويؤيده لفظ ما بينهما في آيات سورة الفرقان والتنزيل وق فانه سواء كان خلق الارض
وبعض ما عليها في اربعة ايام وخلق السموات في يومين كما في التاويلين السابقين لا يبقى
لخلق ما بين السموات والارض كالهواء وما فيها من كائنات الجو وقت فينبغي ان
يحمل على ان خلق السموات في يومين وخلق الارض في يومين غيرهما وخلق ما بينهما في يومين
غير الاربعة فيبلغ ستة كما هو ظاهر الآيات فتتم في هذه الستة ما ذكره تعالى في سورة النا
زعات بقوله ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسويها واغطش ليلها واخرج ضحيها
فيكون كل ما ذكره فيها متصلا به بقوله والارض بعد ذلك دحيها اخرج منها ماءها ومرعيها
والجبال ارسيها في يوم آخر او ايام آخر غير الستة المذكورة ويؤيده ما روي ان دحو الارض
كان بعد خلقها بالفي سنة وعلى ذلك لا يبعد ان يكون خلق ما سوى المذكورات كبعض
الاقوات وسائر المخلوقات التي لا تعد ولا تحصى في ايام آخر كبعض ما في السموات كالملائكة
وما في تحت الارض كالصخرة والديك والحوت وغيرها المذكورات في حديث زينب
العطارة غير السموات والارض وما بينهما كما يرشد اليه التسبيح الماثور المشهور سبحان الله
رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن وما تحتهن فيكون خلقها
في غير الستة المذكورة فلا حاجة الى تكلف لادخال زمان تقدير الاقوات وجعل الرواسي
مثلا في زمان خلق السموات والارض وما بينهما حتى لا يزيد زمان خلق المجموع على ستة
ايام واما الروايات التي ابعدها التاويل الاول فحملها على ان يكون المراد بها التعيين النوعي
في ايام خلق كل من المذكورات فيها فلا ينافي ان يكون خلق الاشجار مثلا في اربعاء و
المياه في اربعاء اخرى وكذا خلق الشمس والقمر مثلا في جمعة وكل من النجوم والملائكة وآدم
عليه السلام في جمعات اخر فلا يلزم الاتحاد الشخصي ولا التوالي في تلك الايام كيف ولو لم
يحمل على ذلك لما امكن الجمع بينها وبين ما مر عن الرضا ع من ان خلق العرش والماء والملائكة
قبل خلق السموات والارض وكذا بينها وبين ما لا ريب فيه لاحد من ان خلق الملائكة والجان

قبل خلق آدم ع بدهور طويلة واما المنظومة المشهورة المنسوبة الى امير المؤمنين ع من
قوله لنعم اليوم يوم السبت حقا لصيد ان اردت بلا امتراء وفي الاحد البناء لان فيه
تبدى الله في خلق السموات حيث صرح فيها بان خلق السماء في يوم الاحد فيمكن ان يجمع
بينها وبين الروايات الدالة على ان خلقها في يوم الخميس بكون اصل خلقها في احد ذينك
اليومين وتميز بعضها عن بعض في اليوم الآخر ومما يلائم هذا الجمع وقوع السماء بلفظ المفرد
في المنظومة وبلفظ الجمع في الروايات وادراج لفظ الابتداء في المنظومة دون الروايات
فيسهل بما ذكرنا طريق الجمع بين الروايات المتعارضة الظواهر في هذا الباب
ثم لنذكر اقوال بعض من يعول على قوله من قدماء المورخين ليعلم اتفاق جميع فرق المسلمين
على الحدوث قال المسعودي ره وكان من علماء الامامية في كتاب مروج الذهب اتفق اهل
الملة جميعا من اهل الاسلام على ان الله خلق الاشياء على غير مثال وابتدعها من غير اصل
ثم روى عن ابن عباس وغيره ان اول ما خلق الله عز وجل الماء فكان عرشه عليه فلما
اراد ان يخلق السماء اخرج من الماء دخانا فارتفع فوق الماء فسمى السماء ثم ايبس الماء
فجعله ارضا واحدة ثم فتقها فجعلها سبع ارضين في يومين في الاحد والاثنين وخلق
الارض على حوت والحوت هو النون الذي ذكره الله في كتابه ن والقلم وما يسطرون والحوت
في الماء والماء على الصفا والصفا على ظهر ملك والملك على صخرة والصخرة على الريح وهي الصخرة التي
في القرآن ذكر لقمان فتكن في صخرة فاضطرب الحوت فتزلزلت الارض فارسى الله عليها الجبال فقرت
كما قال تعالى ان تميد بكم وخلق الجبال فيها وخلق اقوات اهلها وشجرها وما ينبغي لها في يومين
في يوم الثلثاء ويوم الاربعاء كما قال تعالى ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين
الى قوله ثم استوى الى السماء وهي دخان وكان ذلك الدخان من نفس الماء حين تنفس فجعلها
سماء واحدة ثم فتقها فجعلها سبعا في يومين في يوم الخميس ويوم الجمعة وانما سمي بالجمعة
لانه جمع فيه خلق السموات والارض ثم قال تعالى واوحى في كل سماء امرها اي جعل في كل سماء
خلقها من الملائكة والبحار وجبال البرد ثم قال وما ذكرنا من الاخبار عن بدء الخليقة فهو ما
جاءت به الشريعة ونقله الخلف عن السلف والباقي عن الماضي عبرنا عنهم على ما نقل الينا
من الفاظهم ووجدنا في كتبهم من شهادة الدلائل بحدوث العالم وايجاده بكونه ولم نعرض

لوصف

لوصف قول من وافق ذلك وانقاد اليه من اهل الملل القائلين بالحدوث ولا الرد على من سواهم
من خالف ذلك وقال بالقدم لذكرنا ذلك فيما سلف من كتبنا وتقدم من تصانيفنا انتهى
وقد ذكر ابو ريحان البيروني في تاريخه مدة عمر الدنيا وابتدائها ووجوده عن جماعة من المجوس
والحكماء وقطعها بالابتداء واستدل عليه فلا نطيل الكلام بايراده وقال ابن الاثير في الكامل
صح في الخبر عن رسول الله ص فيما رواه عنه عبادة بن الصامت انه سمعه يقول ان اول ما خلق
الله القلم فقال له اكتب فجرى في تلك الساعة بما هو كائن وروى نحو ذلك عن ابن عباس وقال
محمد بن اسحق اول ما خلق الله تعالى النور والظلمة فجعل الظلمة ليلا اسود وجعل النور نهارا
مضيئا والاول اصح وعن ابن عباس انه قال ان الله تعالى كان عرشه قبل ان يخلق شيئا فكان
اول ما خلق الله القلم فجرى بما هو كائن الى يوم القيمة قال ثم خلق بعد القلم الغمام وقيل ثم
اللوح ثم الغمام بما هو كائن ثم اختلف فيما خلق بعد الغمام فروى الضحاك عن ابن عباس
اول ما خلق الله العرش فاستوى عليه وقال آخرون خلق الله الماء قبل العرش ثم خلق العرش
فوضعه على الماء وهو قول ابي صالح عن ابن عباس وقول ابن مسعود ووهب بن منبه وقيل
ان الذي خلق بعد القلم الكرسي ثم العرش ثم الهواء ثم الظلمات ثم الماء فوضع عرشه عليه
وقال وقول من قال ان الماء خلق قبل العرش اولى بالصواب لحديث ابي رزين عن النبي ص
وقيل ان الماء كان على متن الريح حين خلق العرش قاله ابن جبير عن ابن عباس فان كان
كذلك فقد خلقا قبل العرش وقال الضحاك ان الله خلق القلم قبل ان يخلق شيئا بالف
عام واختلفوا ايضا في اليوم الذي ابتدأ الله فيه خلق السموات والارض فقال عبد الله
بن سلام وكعب والضحاك ومجاهد ابتداء الخلق يوم الاحد وقال محمد بن اسحق ابتداء
الخلق يوم السبت وكذلك قال ابو هريرة واختلفوا ايضا فيما خلق في كل يوم فقال ابن
سلام ان الله تعالى بدأ الخلق يوم الاحد فخلق الارضين يوم الاحد والاثنين وخلق
الاقوات والرواسي في الثلثاء والاربعاء وخلق السموات في الخميس والجمعة وفرغ
في آخر ساعة من الجمعة فخلق فيها آدم ع فتلك الساعة التي تقوم فيها الساعة ومثله
قال ابن مسعود وابن عباس في رواية ابي صالح عنه الا انهما لم يذكرا خلق آدم ولا الساعة

وقال ابن عباس من رواية علي بن ابي طلحة عنه ان الله خلق الارض باقواتها من غير ان
يدحوها ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات ثم دحا الارض بعد ذلك فذلك
قوله والارض بعد ذلك دحيها وهذا القول عندي هو الصواب وقال ابن عباس ايضا من
رواية عكرمة عنه ان الله وضع البيت على الماء على اربعة اركان قبل ان يخلق الدنيا
بالفي عام ثم دحيت الارض من تحت البيت ومثله قال ابن عمر ورواه السدي عن ابي صالح
وعن ابي مالك عن ابن عباس وابي مرة عن ابن مسعود في قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في
الارض جميعا ثم استوى الى السماء قالا ان الله عز وجل كان عرشه على الماء ولم يخلق شيئا
غير ما خلق قبل الماء فلما اراد ان يخلق الخلق اخرج من الماء دخانا فارتفع فوق الماء فسما
عليه فسماه سماء ثم ايبس الماء فجعله ارضا واحدة ثم فتقها فجعل سبع ارضين في يومين
يوم الاحد ويوم الاثنين فخلق الارض على حوت والحوت النون الذي ذكره الله في
القرآن ن والقلم والحوت في الماء والماء على ظهر صفاة والصفاة على ظهر ملك والملك
على صخرة والصخرة في الريح وهي الصخرة التي ذكرها لقمان ليست في السماء ولا في الارض
فتحرك الحوت واضطرب وتزلزلت الارض فرسى عليها الجبال فقرت والجبال تفخر
على الارض فذلك قوله تعالى وجعل فيها رواسي وقال ابن عباس والضحاك ومجاهد
وكعب وغيرهم كل يوم من هذه الايام الستة التي خلق الله فيها السماء والارض كالف سنة انتهى
وكلام سائر المورخين جار هذا المجرى ولا جدوى في ايراده   روى المعلى بن
خنيس عن مولانا الصادق ع في يوم النيروز قال اذا كان يوم النيروز فاغتسل والبس
انظف ثيابك وتطيب باطيب طيبك وتكون ذلك اليوم صائما الخبر   ووجدت
في بعض كتب المنجمين مرويا عن مولينا الصادق ع في ايام شهور الفرس الاول هرمز روز وهو اسم الله
تعالى وفيه خلق ادم وحوا عليهما السلام جيد للتجارة ومجالسة الملوك والصيد والبناء
واللبس ولا يصلح للحمام والفصد والقرض والحرب والمناظرة   والثاني بهمن يوم مبارك
يصلح لاكثر الامور كالشركة والتجارة والسفر والنكاح والتحويل والزراعة وقطع الجديد ولبس
ولا يصلح للفصد والحجامة والحمام   والثالث ارديبهشت اسم ملك موكل بالشفاء
وفيها اخرج آدم وحوا من الجنة فاتق فيه لكنه يصلح للصيد وشراء الدواب ومن [illegible]

هر

فيه دخيلا وقطع   والرابع شهريور يوم جيد ولد فيه هابيل يصلح للعمارة والبناء والصلح
والنكاح والتجارة والصيد ولا يصلح للسفر والنقل والتحويل والحلق   والخامس اسفندارمذ
يوم نحس فيه قتل قابيل هابيل اتق فيه الا من العمارة وشرب الدواء وحلق الشعر واصلاح
الاسواء والمناظرة   والسادس خرداد اسم ملك موكل بالجبال مبارك جيد للصلح ولبس
الجديد والتعليم والمناظرة والتزويج والسفر واحذر فيه الفصد والتعليم والحرب   والسابع
مرداد اسم ملك موكل بالحيوانات يوم جيد يصلح لكتابة الكتب وارسال الرسل والعمارة
والنكاح والمعالجة ولا يصلح للفصد والحجامة والزراعة والطلاق   والثامن دي باذر اسم
من اسماء الله تعالى يوم مبارك يصلح للبيع والشراء والضيافة والفصد وطلب الحوائج ولا
يصلح للسفر والصيد والمناظرة والحمام   والتاسع اذر اسم ملك موكل بالنار اوله جيد
آخره ردي يصلح للقاء الملوك وطلب الحوائج والسفر والصيد وشرب الدواء ولا يشتري
الملك فانه يخرب سريعا   والعاشر ابان اسم ملك موكل بالبحار فيه ولد نوح ع يصلح فيه لقاء
العلماء والتجار والاكابر وكتابة الكتب وارسال الرسل ويجتنب فيه من السفر والصيد والمعاملة
والصعود على مرتفع فانه يخاف عليه السقوط   والحادي عشر خور اسم ملك موكل بالشمس ولد
فيه موسى ع جيد للقاء الملوك والزرع والمناظرة والصيد والبناء والسفر وشراء الدواب
ردي للفصد والحمام والنكاح ولبس الجديد وشراء المماليك   والثاني عشر ماه اسم ملك موكل
بالاوقات يقال لهذا اليوم محترق الاسرار صالح لشرب الدواء والصيد والحمام والزرع
والتحويل ويجتنب فيه من الحرب فانه يظفر به   والثالث عشر تير اسم ملك موكل بالكواكب
يوم نحس يصلح لمجانبة اهل الصلاح والاشتغال بالدعاء ويجتنب فيه جميع الاعمال لا سيما لقاء
الاكابر   الرابع عشر جوش اسم ملك موكل بالبهائم ولد فيه ابرهيم ع جيد للقاء الاشراف
والتجارة والشركة والمناظرة والفصد ويجتنب فيه الاعمال السيئة   والخامس عشر دي بمهر اسم
ملك موكل بالعرش فيه ولد عيسى ع فيها نجا ابرهيم ع من النار يصلح للتجارة والنكاح والسفر و
الصيد ولبس الجديد وقطعه واحذر فيها الفصد   والسادس عشر مهر اسم ملك موكل بالجحيم
يوم نحس مستر صالح لدخول الحمام والحلق ولا يصلح لسائر الاعمال خصوصا السفر فانه يخاف
عليه الهلاك   والسابع عشر سروش وهو اسم من اسماء الله تعالى وقيل اسم جبرئيل ع يوم سط

يصلح لطلب الحاجات وعمل الحيوانات ويجتنب سائر الاعمال   والثامن عشر رشن اسم ملك موكل
بالنار يوم جيد يصلح للسفر والتجارة والشركة والزراعة وقطع الثياب والفصد ويجتنب
فيه الفسق والفجور والاعمال السيئة   التاسع عشر فروردين وهو اسم ملك الموت وولد فيه
اسحق ع يصلح للصيد والحمام والكتب والرسل والتحويل ولقاء الاشراف ويجتنب فيه من
انواع الدم وحلق الشعر   والعشرون بهرام اسم ملك موكل بالحروب متوسط صالح للسفر
والنكاح والفصد وحلق الشعر والمعالجة ويجتنب الخصومة والصيد والتعارف للغرباء
الحادي والعشرون رام اسم ملك موكل بالروح نحس فليذكر الله وليصم وليتصدق و
ليتب وليستغفر الله وليعتصم من الكافر ويجتنب الاعمال وفي بعض النسخ اسم ملك موكل
بالسحاب يوم مبارك جيد للنكاح والسفر والمناظرة والبيع والشراء والعمارة ردي للصيد
والمعالجة ودخول الحمام   والثاني والعشرون باد اسم ملك موكل بالسحب يوم مبارك صالح
للسفر والنكاح والمناظرة والبيع والشراء والعمارة والفصد وفي بعض النسخ اسم من اسماء
الله تعالى يوم جيد جدا صالح للسفر والصيد والنكاح والحمام والحلق ويجتنب فيه من الفسق و
الفجور   والثالث والعشرون ديبدين اسم من اسماء الله تعالى يوم جيد صالح للسفر والنكاح والفصد و
الحمام واخذ الشعر وفي بعض النسخ فيه ولد فرعون صالح للفصد حسب ويجتنب فيه من
الطعام الردي ومن الاعمال خصوصا السفر   والرابع والعشرون دين يوم نحس فيه ولد فرعون
لا يصلح الا للفصد ويجتنب الاطعمة وجميع الاعمال سيما السفر وفي بعض النسخ نحس لا يصلح الا
للفصد   والخامس والعشرون ارد اسم ملك موكل بالشياطين وفيه هلك اهل مصر يوم
نحس ويجتنب فيه بنفسه ويجتنب من جميع الاعمال لا سيما السفر والتجارة والنكاح والحمام والصيد
والسادس والعشرون اشتاد اسم ملك موكل بالامر فيه عبر موسى وقومه البحر صالح لطلب
الحاجة وغرس الاشجار وشراء الاملاك ويجتنب التحويل والسفر والعمارة والفصد
والتزويج   والسابع والعشرون اسمان اسم ملك موكل بالسموات يوم مبارك جدا صالح
للسفر خصوصا في الفتح ولدخول الحمام والمناظرة وليتق الفصد والصيد والنكاح وشراء
الدواب   والثامن والعشرون راميار اسم ملك موكل بالارضين يوم مبارك صالح للسفر
والبيع والشراء والمناظرة وشرب الدواء ويجتنب الفصد والحمام   والتاسع والعشرون مار

اسفندار

مار اسفندار اسم ميكائيل ع يوم جيد جدا صالح للقاء الاشراف وتعمير البلاد والنكاح
ولا يصلح للسفر وطلب العلم ولبس الجديد وقطعه وشراء الدواب   والثلثون انيران اسم
ملك موكل بالايام فيه ولد اسمعيل ع صالح للسفر والشركة والزرع والفصد والحمام
وليجتنب فيه الاعمال السيئة وليعمل الخيرات وفي بعض النسخ اسم ملك موكل بالحروب
متوسط صالح للسفر والنكاح والفصد والحلق والمعالجة ويجتنب الاعمال السيئة وليشتغل
بالخيرات   روى ابو بصير حبيب بن جرير التكويني في كتاب المختار في الا
ختيارات عن ابي الحسن الهادي عن الحسن بن احمد بن روح عن محمد بن ابراهيم عن ابي عبد الله جعفر
الصادق ع انه قال اول يوم من الشهر خلق الله تعالى آدم ع فيه وهو يوم سعد يصلح للمناظرة
الامراء   اليوم الثاني يصلح للتزويج والسفر والبيع والشراء ولكل ابتداء   اليوم الثالث يوم
نحس لا تلق فيه سلطانا ولا تطلب فيه حاجة ولا بيعا ولا شراء   اليوم الرابع ولد فيه قابيل بن
آدم وهو يوم صالح للتزويج وطلب الحوائج غير السفر فانه يسلبك كما سلب آدم وحوا لباسهما
اليوم الخامس ملعون نحس قتل فيه قابيل هابيل ودعا على اهله بالويل   اليوم السادس
صالح للتزويج والسفر والحجامة ولقاء السلطان في كل حاجة   اليوم السابع صالح للمناظرة
والخصومة وطلب الحوائج ولقاء القضاة وغيرهم والسفر وكل ابتداء   اليوم الثامن شكل ما
سوى السفر فانه مكروه   اليوم التاسع يوم سعيد اطلب فيه الحوائج تقضى لك   اليوم
العاشر يوم سعد مثل اسمه   اليوم الحادي عشر من سافر فيه غنم وان هرب من السلطان
ظفر به ومن ولد فيه رزق فهما   اليوم الثاني عشر صالح لطلب الحوائج والسفر وكل
ما يراد   اليوم الثالث عشر نحس ردي اتق فيه لقاء السلطان وغيره واحذر فيه التزويج
مشوم   اليوم الرابع عشر صالح لكل حاجة من ولد فيه يكون غنيا ويكثر ماله في آخر عمره   اليوم
الخامس عشر نحس من سافر فيه هلك وناله المكروه ومن ولد فيه يكون مجنونا لا محالة   اليوم السادس
عشر صالح لكل امر فاطلب فيه ما تريد   اليوم السابع عشر صالح لكل حاجة فاطلب فيه ما تريد
اليوم الثامن عشر صالح لكل حاجة والسفر من سافر فيه قضيت حوائجه   اليوم التاسع عشر
مثل اسمه في جميع احواله   اليوم العشرون مثله   اليوم الحادي والعشرون يوم نحس وفيه اراق
الدماء فلا تلق فيه سلطانا ولا تخرج من بيتك ولا تطلب فيه حاجة   اليوم الثاني والعشرون

مثل اسد اليوم الثالث والعشرون مثل اسد اليوم الرابع والعشرون يوم نحس مستمر مشوم
من ولد فيه قتل اليوم الخامس والعشرون يوم نحس لا ينبغي ان يبتدئ فيه بشيء اليوم السادس
والعشرون صالح فرق الله فيه البحر لموسى فصمه فيه التزويج فانه يوجب الفرقة لانفراق البحر
اليوم السابع والعشرون صالح للتزويج وقضاء الحوائج وهو يوم سعد فاطلب فيه ما شئت
اليوم الثامن والعشرون ولد فيه يعقوب ع يوم سعد من ولد فيه كان محبوبا الى الناس
اليوم التاسع والعشرون صالح للسفر ولكل حاجة وهو يوم سعد اليوم الثلثون صالح للسفر
وطلب الحوائج واخراج الدم وهو يوم سعد ووجدت في بعض الكتب عن الصادق ع
اختيارات ايام شهور الفرس على وجه آخر هكذا اليوم الاول اورمزد مختار في كل الشهور الا
عشر لانه اسم اسد تع الثاني بهمن وسط في الشهور العشرة الاوائل نحس في بهمن ماه وسط
في اسفندارمذ ماه الثالث اردبيهشت وسط في فروردين سعد في اردبيهشت وخرداد
وتير وكذا في مرداد نحس في شهريور وسط في مهر ودي وبهمن سعد في آذر واسفندارمذ
الرابع شهريور وسط في فروردين وتير ومهر الى آخر الشهور سعد في خرداد ومرداد
وشهريور الخامس اسفندارمذ وسط في فروردين ومرداد ومهر ودي وبهمن سعد في
اردبيهشت وخرداد وتير وشهريور وآبان وآذر نحس في اسفندارمذ السادس خرداد
وسط في فروردين واردبيهشت ومهر وآذر وبهمن سعد في خرداد وتير ومرداد وشهريور
وآبان ودي واسفندارمذ السابع مرداد وسط في فروردين واردبيهشت وخرداد
وتير ومهر وآذر وبهمن سعد في مرداد وشهريور وآبان ودي واسفندارمذ الثامن دیبا
ذر وسط في كل الشهور التاسع آذر نحس في فروردين واسفندارمذ وسط في اردي بهشت
ومهر وآبان وآذر سعد في خرداد وتير ومرداد وشهريور ودي وبهمن العاشر آبان نحس في
آبان وسط في باقي الشهور الحادي عشر خور نحس في خرداد وسط في باقي الشهور الثاني
عشر ماه مختار في كل الشهور لانه اسم القمر الثالث عشر تير سعد في فروردين واردي بهشت
نحس في تير وسط في باقي الشهور الرابع عشر جوش سعد في اردي بهشت وتير ومرداد وسط في
باقي الشهور الخامس عشر دي بمهر نحس في اردي بهشت سعد في آبان وسط في باقي الشهور السادس
عشر مهر سعد في اردي بهشت وخرداد ومهر واسفندارمذ وسط في باقي الشهور السابع عشر

سروش

سروش سعد في آبان وآذر وبهمن وسط في باقي الشهور الثامن عشر رشن سعد في شهريور
ومهر وسط في باقي الشهور التاسع عشر فروردين سعد في فروردين وتير وآذر وسط في
باقي الشهور العشرون بهرام نحس في مرداد وآذر ودي سعد في اسفندارمذ وسط في تتمة
الشهور الحادي والعشرون رام وسط في خرداد وتير وآذر ودي سعد في تتمة الشهور الثاني
والعشرون باد نحس في فروردين وبهمن سعد في مرداد وشهريور ودي وسط في باقي
الشهور الثالث والعشرون ديبدين سعد في آبان وسط في باقي الشهور الرابع والعشرون
دين سعد في فروردين ودي وبهمن واسفندارمذ وسط في تتمة الشهور الخامس والعشرون
ارد سعد في فروردين واردبيهشت ومهر وبهمن واسفندارمذ وسط في تتمة الشهور
السادس والعشرون اشتاد سعد في تير وشهريور ودي وسط في تتمة الشهور السابع و
العشرون اسمان وسط في فروردين ومرداد ومهر وآبان وآذر وبهمن واسفندارمذ سعد
في تتمة الشهور الثامن والعشرون زامياد سعد في دي وسط في باقي الشهور التاسع و
العشرون ماراسفند وسط في كل الشهور الثلثون انيران نحس في خرداد وسط في
تتمة الشهور هذه الروايات الاخيرة اخرجناها من كتب الاحكاميين والمنجمين
لروايتهم عن ائمتنا ع ولا اعتمد عليها وكانت في النسخ اختلافات كثيرة اشرنا الى بعضها
عن احمد بن زياد الهمداني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابي الصلت الهروي
عن علي بن موسى الرضا ع عن آبائه قال اتى علي بن ابي طالب ع قبل مقتله بثلثة ايام رجل
من اشراف تميم يقال له عمرو فقال له يا امير المؤمنين اخبرني عن اصحاب الرس في اي
عصر كانوا واين كانت منازلهم ومن كان ملكهم وهل بعث الله عز وجل اليهم رسولا ام لا
بماذا اهلكوا فاني اجد في كتاب الله عز وجل ذكرهم ولا اجد خبرهم فقال له علي ع لقد
سألت عن حديث ما سألني عنه احد قبلك ولا يحدثك به احد بعدي الا عني وما في كتاب الله
عز وجل آية الا وانا اعرف تفسيرها وفي اي مكان نزلت من سهل او جبل وفي اي وقت من ليل
او نهار وان ههنا لعلما جما واشار الى صدره ولكن طلابه يسير وعن قليل يندمون لو فقدوني
كان من قصتهم يا اخا تميم انهم كانوا قوما يعبدون شجرة صنوبر يقال لها شاه درخت كان
يافث بن نوح غرسها على شفير عين يقال لها روشاب كانت انبطت لنوح ع بعد الطوفان

وانما سموا اصحاب الرس لانهم رسوا نبيهم في الارض وذلك قبل سليمان بن داود ع وكانت
لهم اثنتا عشرة قرية على شاطئ نهر يقال له الرس من بلاد المشرق وبهم سمي ذلك النهر
ولم يكن يومئذ في الارض نهر اغزر منه ولا اعذب منه ولا قرى اكثر ولا اعمر منها تسمى احديهن
ابان والثانية آذر والثالثة دي والرابعة بهمن والخامسة اسفندار والسادسة فرو
ردين والسابعة اردي بهشت والثامنة ارداد والتاسعة مرداد والعاشرة تير والحادي
عشرة مهر والثانية عشرة شهريور وكانت اعظم مداينهم اسفندار وهي التي ينزلها ملكهم
وكان يسمى تركوذ بن غابور بن يارش بن سازن بن نمرود بن كنعان فرعون ابراهيم ع وبها
العين والصنوبر وقد غرسوا في كل قرية منها حبة من طلع تلك الصنوبرة واجروا اليها نهرا
من العين التي عند الصنوبرة فنبتت الحبة وصارت شجرة عظيمة وحرموا ماء العين والانهار
فلا يشربون منها ولا انعامهم ومن فعل ذلك قتلوه ويقولون هو حيوة آلهتنا فلا ينبغي
لاحد ان ينقص من حيوتها ويشربون هم وانعامهم من نهر الرس الذي عليه قراهم وقد جعلوا
في كل شهر من السنة في كل قرية عيدا يجتمع اليه اهلها فيضربون على الشجرة التي بها كلة من حرير
فيها من انواع الصور ثم يأتون بشاة وبقر فيذبحونها قربانا للشجرة ويشعلون فيها النيران
بالحطب فاذا سطع دخان تلك الذبايح وقتارها في الهواء وحال بينهم وبين النظر الى
السماء خروا للشجرة سجدا ويبكون ويتضرعون اليها ان ترضى عنهم فكان الشيطان يجيء
فيحرك اغصانها ويصيح من ساقها صياح الصبي اني قد رضيت عنكم عبادي فطيبوا نفسا وقروا عينا
فيرفعون رؤسهم عند ذلك ويشربون الخمر ويضربون بالمعازف ويأخذون الدستبند
فيكونون على ذلك يومهم وليلتهم ثم ينصرفون وانما سمت العجم شهورها بابانماه وآذرماه
وغيرهما اشتقاقا من اسماء تلك القرى لقول اهلها بعضهم لبعض هذا عيد شهر كذا وعيد
شهر كذا حتى اذا كان عيد قريتهم العظمى اجتمع اليهم صغيرهم وكبيرهم فضربوا عند الصنوبرة
والعين سرادقا من ديباج عليه من انواع الصور له اثنا عشر بابا كل باب لاهل قرية منهم ويسجدون
للصنوبرة خارجا من السرادق ويقربون لها الذبايح اضعاف ما قربوا للشجرة في قراهم
فيجيء ابليس عند ذلك فيحرك الصنوبرة تحريكا شديدا فيتكلم من جوفها كلاما جهوريا
ويعدهم ويمنيهم باكثر مما وعدتهم ومنتهم الشياطين كلها فيرفعون رؤسهم من السجود وبهم

من

من الفرح والنشاط لا يفيقون ولا يتكلمون من الشرب والعزف فيكونون على ذلك اثني عشر
يوما ولياليها بعدد اعيادهم ساير السنة ثم ينصرفون فلما طال كفرهم بالله عز وجل وعبادتهم
غيره بعث الله عز وجل اليهم نبيا من بني اسرائيل من ولد يهودا بن يعقوب فلبث فيهم زمانا
طويلا يدعوهم الى عبادة الله عز وجل ومعرفة ربوبيته فلا يتبعونه فلما راى شدة تماديهم
في الغي والضلال وتركهم قبول ما دعاهم اليه من الرشد والنجاح وحضر عيد قريتهم العظمى قال
يا رب ان عبادك ابوا الا تكذيبي والكفر بك وغدوا يعبدون شجرة لا تنفع ولا تضر فايبس
شجرهم اجمع وارهم قدرتك وسلطانك فاصبح القوم وقد يبس شجرهم كلها فهالهم ذلك
وقطع بهم وصاروا فرقتين فرقة قالت سحر آلهتكم هذا الرجل الذي زعم انه رسول رب
السماء والارض اليكم ليصرف وجوهكم عن آلهتكم الى الهه وفرقة قالت لا بل غضبت آلهتكم حين
رأت هذا الرجل يعيبها ويقع فيها ويدعوكم الى عبادة غيرها فحجبت حسنها وبهاءها لكي تغضبوا
لها فتنتصروا منه فاجمع رأيهم على قتله فاتخذوا انابيب طوالا من رصاص واسعة الافواه
ثم ارسلوها في قرار العين الى اعلى الماء واحدة فوق الاخرى مثل البرابخ ونزحوا ما فيها من الماء
ثم حفروا في قرارها بئرا ضيقة المدخل عميقة وارسلوا فيها نبيهم والقموا فاها صخرة عظيمة
ثم اخرجوا الانابيب من الماء وقالوا نرجو الآن ان ترضى عنا آلهتنا اذا رأت انا قد قتلنا من
كان يقع فيها ويصد عن عبادتها ودفناه تحت كبيرها يتشفى منه فيعود لنا نورها ونضرتها
كما كان فبقوا عامة يومهم يسمعون انين نبيهم ع وهو يقول سيدي قد ترى ضيق مكاني و
شدة كربي فارحم ضعف ركني وقلة حيلتي وعجل بقبض روحي ولا تؤخر اجابة دعوتي حتى
مات ع فقال الله جل جلاله لجبرئيل ع يا جبرئيل ايظن عبادي هؤلاء الذين غرهم حلمي وامنوا مكري
وعبدوا غيري وقتلوا رسولي ان يقوموا لغضبي او يخرجوا من سلطاني كيف وانا المنتقم
ممن عصاني ولم يخش عقابي واني حلفت بعزتي وجلالي لاجعلنهم عبرة ونكالا للعالمين فلم
يرعهم وهم في عيدهم ذلك الا بريح عاصف شديدة الحمرة فتحيروا فيها وذعروا منها وانضم
بعضهم الى بعض ثم صارت الارض من تحتهم حجر كبريت يتوقد واظلتهم سحابة
سوداء فالقت عليهم كالقبة جمرا يلتهب فذابت ابدانهم كما يذوب الرصاص في النار
فنعوذ بالله تعالى ذكره من غضبه ونزول نقمته ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

قال الجوهري دست دستا اي عضرت بيتا وحش الميت اي قبحا انتهى والكلة بالكسر الستر الرقيق
يخاط كالبيت يتوقى فيه من البق والقنا وبالضم ريح البخور والقدر والشواء ولعاب
الملاح وكان المراد بالدستينة ما يسمى بالفارسية بالسنج ايضا او المراد التزيين بالاكواره
ويقال كلام جهوري اي عال وفي القاموس قطع بزيد كعني فهو مقطوع به عجز عن سفره باي
سبب كان او حيل بينه وبين ما يؤمله والبيح بالبايين الموحدتين والخاء المعجمة بمعنى
الحزين الملهوف ومجاري الماء   جليلة الاولى اعلم ان الاسماء المذكورة في ضبط
العلم لايام الشهر اكثرها موافق لما نقله المجوسي عن الفرس وظاهره ان المراد بالشهور الواردة
فيه هي شهور الفرس القديم لا الشهور العربية وقد تقدم القول فيه وسموا كل يوم من ايام الخمسة
المسترقة ايضا باسم الاول اهنود والثاني اشتود والثالث اسفندمذ والرابع دهشت
والخامس هشتويشت هذا هو المشهور وذكروا فيها اسماء اخرى وذكروا ان كلا منها اسم ملك
موكل بذلك اليوم ثم ان المحققين اختلفوا في حقيقة الملائكة فمنهم من حملوها على ظواهرها
وقالوا ان الله وكل بكل شيء من المخلوقات ملكا يحفظه ويربيه ويصرفه الى ما خلق له كما ورد في
الاخبار الملك الموكل بالبحار والملك الموكل بالجبال والملائكة الموكلة بالاشجار وساير
النباتات والملائكة الموكلة بالسحب والبروق والصواعق وبكل قطرة من الامطار والملائكة
الموكلة بالايام والليالي والشهور والساعات وبروجها وورد من كلام اليوم والشهر والارض
والقبر وغيرها بان المراد به كلام الملائكة الموكلة بها ومنهم من حملوها على ارباب الانواع المجردة
التي اثبتها افلاطون ومن تابعه من الاشراقيين فانهم اثبتوا لكل نوع من انواع الافلاك
والكواكب والبسايط العنصرية والمواليد ربا يدبره ويربيه ويوصله الى الكمال المستعد له والاول
هو الموافق لمسلك المليين وارباب الشرايع والثاني طريقة من لا يثبت الصانع ويقول بتاثير
الطبايع وان تابعهم بعض من يظهر القول بالصانع ايضا وليس هنا مقام تحقيق هذا الكلام
قال ابو ريحان كل واحد من شهور الفرس ثلثون يوما ولكل يوم منها اسم مفرد بلغتهم وهي
هرمز بهمن اردبهشت شهريور اسفندارمذ خرداد مرداد دي
باذر اذر ابان خرداه تير جوش ديبمهر مهر سروش رشن
فروردين بهرام رام باد ديبدين دين ارد اشتاد اسمان

داما

رامياد ماسفند انيران لا اختلاف بينهم في اسماء هذه الايام وهي لكل شهر كذلك وعلى
ترتيب واحد الا في هرمز فان بعضهم يسميه فرخ وفي انيران فان بعضهم يسميه بهروز
يكون سنتهم جميعها ثلثمائة وستين يوما وقد تقدم ان السنة الحقيقية هي ثلثمائة وخمسة وستون
يوما وربع يوم فاخذوا الخمسة الايام الزايدة عليها وسموها باسماء غير الموضوعة لايام كل شهر وهي
اهنودكاه اشتدكاه اسفندمذكاه بهشتيشكاه اهو التي ذكرناها مع وجوه كثيرة اخرى فصار
سنتهم ثلثمائة وخمسة وستين يوما واهملوا ربع يوم حتى اجتمع من الارباع ايام شهر تام وذلك
في مائة وعشرين سنة فالحقوا بشهور السنة حتى صارت شهور تلك السنة ثلثة عشر وسموها
كبيسة وسموا ايام الشهر الزايد باسماء ايام ساير الشهور وعلى ذلك كانوا يعملون الى ان زال
ملكهم وبادوا بينهم واهملت الارباع بعدهم ولم يكبسوها السنون حتى تعود الى حالها الاولى وكان
يتاخر عن الاوقات المحمودة كثيرا من اجل ان ذلك امر كان يتولاه ملوكهم بمحضر الحساب و
اصحاب الكتاب وناقلي الاخبار والرواة وجمع الهرابذة والقضاة واتفاق منهم جميعا على صحته
للحساب بعد استحضار من بالافاق من المذكورين الى دار الملك وتشاورهم حتى يتفقوا
وانفاق الاموال الجمة حتى قيل المقل في التقدير انه كان ينفق الف الف دينار وكان يتخذ ذلك
اليوم اعظم الاعياد قدرا واشهرها الاوامر ويسمى عيد الكبيسة ويترك الملك لرعيته
خراجها والذي كان يحول بينهم وبين الحاق ربع يوم في كل اربع سنين يوما واهملوا اصل الشهور
او الخمسة قولهم ان الكبيسة يقع على الشهور لاجل الاعوام لكون اهتمامهم الزيادة في عدتها واتساع
ذلك في الشهر لما وجب في الدين من ذكر اليوم الذي جعلهم فيه يصح اذا زيد في عدد الايام
يوم زايد وكانت الاكاسرة رسمت لكل يوم نوعا من الرياحين والزهر يوضع بين يديه ولونا
من الشراب على رسم منتظم لا يخالفونه في الترتيب الى ان وضعهم هذه الايام الخمسة اللواحق
في آخر ابان ماه بينه وبين اذرماه ان الفرس زعموا ان مبدء سنتهم من لدن خلق الانسان
الاول وان ذلك كان روز هرمز وماه فروردين والشمس في نقطة الاعتدال الربيعي متوسط
السماء وذلك اول الالف السابع من الوف سني العالم عندهم وبمثله قال اصحاب الاحكام
من المنجمين ان السرطان طالع العالم وذلك ان الشمس في اول ادوار السند هند هي في اول
الحمل على منتصف نهار العارة واذا كانت كذلك كان الطالع السرطان وهو لابتداء الدورة

الشمس منهم كما قلنا وقد قيل انه سمي نوروز لانه اقرب البروج ما سابق الربيع المعمورة وفيه شرف
المشتري المعتدل المزاج والنشو لا يكون الا اذا عملت الحرارة المعتدلة في الرطوبة فهو اذن اولى
ان يكون طالع نشو العالم وقيل انما سمي نوروز لانه بطلوعه تم طلوع الطبايع الاربع وتمامها
ثم النشو وامثال ذلك من التشبيهات قالوا ثم لما انحى داراشت وكبس السنين بالشهر
المجتمع من الارباع عاد الزمان الى ما كان عليه وامرهم ان يفعلوا بها بعده كفعله واتبعوا امره
فلم يسموا شهر الكبيسة باسم على حدة ولم يكرروا اسم شهر بل كانوا يحفظونه على من ينتهي اليه
وخافوا اشتباه الامر عليهم في موضع النوب فاخذوا ينقلون الخمسة الايام ويضعونها
عند آخر الشهر الذي انتهت اليه نوبة الكبيسة ولجلالة هذا الامر وعموم المنفعة فيه للخاص
والعام والرعية والملك وما فيه من الاخذ بالحكمة والعمل بموجب الطبيعة كانوا يؤخرون
الكبيسة الى اوان وقت وامر المملكة غير مستقيم لحوادث ويهملونه حتى يجتمع منه شهران ويدخلون
بكبسهما بالشهرين اذا كانوا يتوقعون وقت الكبيسة المستانفة يشغل عنه كما عمل في زمان
يزدجرد بن شابور اخذا بالاحتياط وهو آخر الكباس المعمول تولاه رجل من القوبدي
يقال له يزدجرد الهزاردي فكانت النوبة في تلك الكبيسة لابانماه فالحق الخمسة بآخره و
بقيت فيه لاهمالهم الامر انتهى وانما اوردت هذا الكلام لما فيه من تاسيس ما سنورده في الفائدة
الثانية ومنه يتوضح امر خبر الرضا ع في تقدم النهار على الليل وغير ذلك
الثانية اعلم ان الشيخ الطوسي عطر مرقده وقدس سره القدوسي وساير من تاخر عنه ذكروا
النيروز والاعمال المتعلقة به من الغسل والصوم والصلوة وغيرها ولم يحققوا تعيين
اليوم فلا بد من التعرض له والاشارة الى الاقوال الواردة فيه فقد نقل الفقهاء المحققين
محمد بن ادريس قدس الله روحه في السراير قال شيخنا ابو جعفر في مختصر المصباح يستحب
صلوة اربع ركعات وشرح كيفيتها في يوم نيروز الفرس ولم يذكر اي يوم هو من الايام
ولا عينه بشهر من الشهور الرومية ولا العربية والذي قد حققه بعض محصلي الحساب وعلماء
الهيئة واهل هذه الصنعة في كتاب له ان يوم النيروز يوم العاشر من ايار وشهر ايار واحد و
ثلثون يوما فاذا مضى منه تسعة ايام فهو يوم النيروز ويقال نيروز ونوروز لغتان انتهى
وفسر الشهيد رفع الله درجته باول سنة الفرس او حلول الشمس برج الحمل او عاشر ايار قال

السالكين

السالكين احدى هذه الحلي قدس الله روحه في كتاب المهذب البارع في شرح المختصر النافع يوم
النيروز يوم جليل القدر وتعيينه من السنة غامض مع ان معرفته امر مهم من حيث انه يتعلق به
عبادة مطلوبة للشارع والامتثال موقوف على معرفته ولم يتعرض لتفسيره احد من علمائنا سوى
ما قال الفاضل المنتجب محمد بن ادريس وحكايته والذي قد حققه بعض محصلي اهل الحساب و
علماء الهيئة واهل هذه الصنعة في كتاب له ان يوم النيروز يوم العاشر من ايار وقال الشهيد
وفسر باول سنة الفرس او حلول الشمس في برج الحمل او عاشر ايار والثالث اشارة الى قول ابن
ادريس والاول اشارة الى ما هو مشهور عند فقهاء العجم في بلادهم فانهم يجعلونه عند نزول
الشمس الجدي وهو قريب مما ذكره صاحب كتاب الانواء وحكايته اليوم السابع عشر من كانون
الاول هو صوم اليهود وفيه ترجع الشمس مصعدة الى الشمال ويأخذ النهار من الليل ثلث عشر
ساعة وهو مقدار ما يأخذ في كل يوم وينزل الشمس برج الجدي قبله بيومين وبعض العلماء جعله
راس السنة وهو النيروز فجعله حكاية عن بعض العلماء وقال بعد ذلك اليوم التاسع من
شباط وهو يوم النيروز ويستحب فيه الغسل وصلوة اربع ركعات لما رواه المعلى بن خنيس عن
الصادق ع ثم ذكر الحيني فما دام التفسير الاخير وجزم به والاقرب في هذه التفاسير انه يوم نزول
الشمس برج الحمل لوجوه الاول انه اعرف بين الناس واظهر في استعمالهم وانصراف الخطاب المطلق
الشامل لكل مكلف الى المعلوم في العرف والظاهر في الاستعمال اولى من انصرافه الى ما كان على النصف
من ذلك ولانه المعلوم من عادة الشرع وحكمته الا ترى كيف علق اوقات الصلوة بسير الشمس
الظاهر وصوم شهر رمضان برؤية الهلال وكذا اشهر الحج وهي امور ظاهرة يعرفها عامة الناس
بل الحيوانات فان قلت استعماله في نزول الشمس برج الحمل غير ظاهر الاستعمال في بلاد العجم فانهم
لا يعرفونه وينكرون على معتقده قلنا خصصت ترجيح العرف الظاهر في بعض البلاد دون بعض وانهم
فلو ناد كونه حادثا يسمى النيروز السلطاني والاول اقدم حتى حكي انه منذ زمان نوح ع فان
الجواب من الاول ان العرف اذا تعدد انصرف الى العرف الشرعي فان لم يكن فالى عرف البلاد والاعلاف
الى الشرع فيصرف الى اللغة العربية بلاد لانها اقرب الى الشرع ومن الثاني بان التفسير معا مستفيض
على الاسلام الثاني انه مناسب لما ذكره صاحب الانواء من ان الشمس خلقت في الشرطين وهما اول
الحمل فناسب ذلك اعظام هذا اليوم الذي عادت فيه الى مبدء كونها الثالث انه مناسب لما ذكره المعلى ابنيه

رضي الدين علي بن طاوس ان ابتداء العالم وخلق الدنيا كان في شهر نيسان ولا شك ان نيسان
يدخل والشمس في الحمل واذا كان ابتداء العالم في مثل هذا اليوم ناسب ان يكون يوم عيد وسرور
ولهذا ورد استحباب التطيب فيه بالطيب الطيب ولبس انظف الثياب ومقابلته بالشكر و
الدعاء والتاهب لذلك بالغسل وتكميله بالصوم والصلوة المرسومة له حيث كان فيه ابتداء
النعمة الكبرى وهي الاخراج من خفي العدم الى الوجود ثم تعريض الخلق لثواب الدايم ولهذا
امرنا بتعظيم يوم المبعث والغدير حيث كان فيه ابتداء منصب النبوة والامامة وكذا المولد
فان قلت نسبته الى الفرس يعني الاول لانهم واضعوه والثاني وضعه قوم مخصوصون فلم
يواضعهم ابناؤهم قلنا يكفيهم يكفي في نسبته اليهم ان يقول به طائفة منهم وان قصروا في
العدد عمن لم يقل به الا ترى الى قوله تعالى وقالت اليهود عزير بن الله وقالت النصارى المسيح بن الله
وليس القائل بذلك كل اليهود ولا كل النصارى ومثله قوله تعالى والذين آتيناهم الكتاب يفرحون
بما انزل اليك ليس اشارة الى اهل الكتاب باجمعهم بل الى عبد الله بن سلام واصحابه زيادة وما
ورد في فضله ويعضد ما قلناه ما اخبرني به المولى السيد المرتضى العلامة بهاء الدين علي بن عبد
الحميد النسابة دامت فضائله رواه باسناده الى المعلى بن خنيس عن الصادق ع ان يوم النيروز
هو اليوم الذي اخذ فيه النبي ص لامير المؤمنين ع العهد بغدير خم فاقروا له بالولاية فطوبى
لمن ثبت عليها والويل لمن نكثها وهو اليوم الذي وجه فيه رسول الله عليا الى وادي الجن فاخذ
عليهم العهود والمواثيق وهو اليوم الذي ظفر فيه باهل النهروان وقتل ذا الثدية وهو اليوم
الذي يظهر فيه قائمنا اهل البيت وولاة الامر ويظفره الله تعالى بالدجال فيصلبه على كناسة
الكوفة وما من يوم نيروز الا ونحن نتوقع فيه الفرج لانه من ايامنا حفظته الفرس وضيعتموه ثم
ان نبيا من انبياء بني اسرائيل سال ربه ان يحيي القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف
حذر الموت فاماتهم الله فاوحى اليه ان صب عليهم الماء في مضاجعهم فصب عليهم الماء في هذا
اليوم فعاشوا وهم ثلثون الفا فصار صب الماء في يوم النيروز سنة ماضية لا يعرف سببها
الا الراسخون في العلم وهو اول يوم من سنة الفرس قال المعلى واملى علي ذلك وكتبته من املائه
وعن المعلى ايضا قال دخلت على ابي عبد الله ع في صبيحة يوم النيروز فقال يا معلى اتعرف هذا اليوم
قلت لا ولكنه يوم يعظمه العجم ويتباركون فيه فقال كلا والبيت العتيق الذي ببطن مكة ما هذا اليوم الا لامر

قديم

قديم افترض للحق تعالى قلت يا معلى هذا من عندك احب الي من ان اعيش ابدا ويهلك الله اعداءكم
قال يا معلى يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ الله ميثاق العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به
شيئا وان يدينوا برسله وحججه واوليائه وهو اول يوم طلع فيه الشمس وهبت فيه الرياح اللواقح
وخلقت فيه زهرة الارض وهو اليوم الذي استوت فيه سفينة نوح على الجودي وهو اليوم الذي
احيى الله فيه القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم
الله وهو اليوم الذي هبط فيه جبرئيل ع على النبي ص وهو اليوم الذي كسر فيه ابراهيم ع اصنام
قومه وهو اليوم الذي حمل فيه رسول الله ص امير المؤمنين ع على منكبيه حتى رمى اصنام قريش من
فوق البيت الحرام وهشمها الحديث بطوله والشاهد في هذين الحديثين من وجوه الاول قوله انه
اليوم الذي اخذ فيه العهد بغدير خم وهذا تاريخ وكان ذلك سنة عشر من الهجرة وحسب فوافق
نزول الشمس الحمل في التاسع عشر من ذي الحجة على حساب التقويم ولم يكن الهلال رؤي بمكة ليلة
الثلثين فكان الثامن عشر على الرؤية الثاني كون صب الماء فيه ذلك اليوم سنة تابعة والظاهر
ان مثل هذه السنة العامة الشاملة لسائر المكلفين ان يكون صب الماء في وقت لا ينفر منه الطبع
وياباه ولا يتصور ذلك مع كون الشمس في الجدي لانه غاية البرد في البلاد الاسلامية قوله في
الحديث الثاني وهو اول يوم طلعت فيه الشمس وهو مناسب لما نقل ان الشمس خلقت في الشرطين
الرابع قوله وفيه خلقت زهرة الارض وهذا انما يكون في الحمل دون الجدي وهو ظاهر انتهى كلامه
اعلى الله مقامه واقول لخصوا الكلام في هذا المقام هو انك قد عرفت فيما مضى ان السنة الشمسية
عبارة عن مدة دورة الشمس بحركتها الخاصة تواضع مبدء فرض وان تلك المدة على ما استقر عليه رصد
برخس واكثر من المتقدمين ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع تام من يوم وعلى سائر الارصاد
المشهورة لا يبلغ الكسر الى الربع بل اقل منه بفرق معدودة وهي على ما فصله البرجندي في شرح
التذكرة على رصد البتاني ثلثة عشر دقيقة وثلثة اخماس دقيقة وعلى حساب المغربي اثنتا عشر
دقيقة وعلى رصد مراغة احدى عشر دقيقة وعلى رصد بعض المتاخرين تسع دقايق وثلثة اخماس
دقيقة وعلى رصد بطلميوس اربع دقايق واربعة اخماس دقيقة والفرس من زمان جمشيد الى ملك
والروم من عهد اسكندر وبعده كانوا يعتبرون الكسر ربعا تاما من اتفاق الرصد ابرخس واما
الفرق بينهما ان الروم كانوا يكبسون الربع المذكور في كل اربع سنين فيزيدون يوما على الايام

يوما فيصير ثلثمائة وستة وستين وان الفرس الى عهد يزدجرد آخر ملوك العجم او بعض الاكاسرة
السابقة عليه كانوا يكبسونه في كل مائة وعشرين سنة فيزيدونه على الاخيرة ثلثين يوما فيصير
ثلثمائة وخمسة وتسعين يوما وقد كان يتفق لهم تجديد التاريخ واسقاط ما مضى من
السنة عند جلوس ملك جديد منهم واما بعد ذلك العهد فكانوا لا يلتفتون الى كبس الكسر المذ
كور اصلا فكانت سنوهم دائما ثلثمائة وخمسة وستين مبدء سني كل من هذه الطوايف كاول
الاول للروم واول فروردين ماه المسمى بالنيروز لطوايف الفرس وكذا كل جزء من شهورهم
كان غير مطابق لمبدء سني الاخرى كالجزء معين منها دائما بل كل جزء من كل من هذه التواريخ لاختلاف
طريق حسابهم دار في كل جزء من الآخر بمرور الايام وايضا لم يكن شيء من تلك المبادي ولا سائر
الاجزاء مطابقا اما المبدء فصل من الفصول ولا لشيء من اجزائها بل كل منها دائر في اجزاء الفصول
وبالعكس وهكذا الحال الى عهد السلطان جلال الدين ملكشاه السلجوقي فاحب ان يوضع تاريخ
في زمانه باسمه ممتازا عن التواريخ المشهورة فامر من حضره من اهل الخبرة بذلك فبنوا الحساب
على رصد بطلميوس لانه وافقه في نقصان الكسر عن الربع اعتقادا منهم انه اصح من الرصد الذي بني
عليه التواريخ المذكورة ثم اعتبروا اول السنة حفظا من ان يدور في الفصول يوم انتقال الشمس
الى الاعتدال الربيعي قبل نصف النهار فاتفق ذلك الانتقال يوم الجمعة عاشر شهر
رمضان سنة احدى وسبعين واربعمائة وكان مطابقا للثامن عشر من فروردين ماه اليزدجردي
اول سنتهم فجعلوا اليوم المذكور اول فروردين ماه من السنة الجلالية واسقطوا الايام السابقة
عليه من مدة الاعتبار وسموا هذا اليوم بالنيروز السلطاني واستقر الامر في حساب السنين
الشمسية على ان يعدوا من النيروز المذكور ثلثمائة وخمسة وستين يوما فيجعلوا اليوم السادس
نيروز السنة الآتية ثم يكبسوا الكسر لكونه اقل من الربع في كل اربع سنين او خمس سنين فيصير
سنة الكبيسة ثلثمائة وستة وستين يوما فهذه الطريقة مستمرة الى زماننا اذا عرفت هذا فنقول
اولا انما يلوح من موقع ابن ادريس عن الشيخ ان يعين نيروز الفرس بشيء من الشهور العربية
او الرومية وكذا ما نقل عن بعض المحصلين من تعيينه بعاشر ايار من الشهور الرومية غريب
جدا لما عرفت من دوران ايام شهور الفرس قديمهم وحديثهم في العربية والرومية وبالعكس
لاختلاف اعتباراتهم في حساب السنين فكيف يصح تعيين يوم معين او شهر معين من احدهما

بيوم

بيوم او شهر من الاخرى على وجه مصون من التغير والتبدل مر الدهور فليس تعيينه بعاشر ايار
من بعض المحصلين وجه محصل سوى انه وجده مطابقا له في بعض الازمنة السابقة كزمان الصادق ع المستند
اليه الروايات الواردة في النيروز فتوهم لزوم حفظ تلك المطابقة له دائما فانه يستنبط مما سيتضح
عن قريب من التواريخ ان اتفاق المطابقة المذكورة كان في اواسط المائة الثانية من الهجرة
وهو قريب من اواخر زمان الصادق ع ومثل هذا التوهم غير عزيز من الناس كالعلامة الكفعمي ره
في بيان الاعمال المتعلقة بشهر شعبان ان الثالث والعشرين منه هو النيروز المعتضدي ما مضى
بالحادي عشر من حزيران تاسع شهور الروم كما هو مذكور في سرائر ابن ادريس مع وجهه معلوم
ان مثل ذلك لا يمكن ان ينضبط بالشهور العربية لدوران كل منهما في الاخرى وثانيا ان ما نقل
الشهيد قدس سره من وقوع الفرس يعني اول يوم من سنتهم وبين عزه كاول الحمل وعاشر ايار وتعين
غريب شبيه بتعيين مبتداء السنة المعمولة عند العرب بين اول المحرم وبين غيره وذلك لان كون
النيروز اول يوم من سنة الفرس امر في غاية الظهور ومع ذلك منصوص عليه في اكثر اسانيد
الروايات فاما المطلوب هنا تعيين اول يوم من سنتهم بيوم معروف في زماننا وهو اول الحمل او غيره
وثالثا ان ما ذكره ابن فهد ره من شهرة كونه اول سنة الفرس يعني فقهاء العجم حتى وافق الرواية
ولكن جعلهم ذلك عند نزول الشمس الجدي مبني على ما ذكرنا من غفلتهم المطابقة الحاصلة من اتفاق
الموافقة في بعض الازمنة غفلة عن دورانه في الفصول كما بينا وهكذا حال ما نسبه صاحب كتاب
الانواء الى بعض العلماء من انه التاسع عشر من كانون الاول المطابق لما بعد نزول الشمس الجدي
بيومين وكذا ما اختاره من انه اليوم التاسع من شباط وبالجملة البناء على الغفلة المذكورة من
الاغراض العامة لجميع هذه التفسيرات فتأمل وتوهم بعض العلماء الذي نقل مقالته صاحب كتاب
الانواء يمكن ان يكون اتفاق الموافقة المذكورة في زمانه ان كان في اواسط المائة الثامنة من
الهجرة فان الضوابط الحسابية كما سيتضح دالة على ان اول فروردين ماه الفرس الموسوم بالنيروز
عندهم كان في السنة العاشرة من الهجرة قريبا من نزول الشمس اول برج الحمل وكان ذلك موافقا
لاواسط آذار من الرومية ومطابقا للثامن عشر ذي الحجة من العربية يوم عهد النبي ص لا
مير المؤمنين ع بالولاية في غدير خم بعد الرجوع عن حجة الوداع كما صرح به في الرواية ثم في السنة
الحادية عشر منها بعد رحلة النبي ص انفكت سلطنة العجم الى يزدجرد آخر ملوكهم فاسقطوا ما مضى

من السنة وجعل يوم جلوسه اول فروردين ويوم النيروز كما كان رسمهم وكان ذلك موافقا
لاواسط حوزان ومطابقا للثاني والعشرين من ربيع الاول وقد عرفت ان بناء حساب الفرس
في عهد يزدجرد بل قبله في زمان النبي صلى الله عليه وآله ايضا على اسقاط كل سنة ثلاثمائة وخمسة وستين يوما بدون
رعاية الكبايس التي كانت متداولة بين قدمائهم فلا محالة كان ينتقل نيروزهم في كل اربع
سنين الى يوم آخر من ايام الشهور الرومية مثل اليوم الذي كان فيه لاعتبارهم الكبيسة
في كل اربع ومن علمه حال انتقاله بالنسبة الى موضع الشمس من البروج ايضا فان التفاوت لو كان
لكان في كل سنة بقدر نقصان الكسر عن الربع في الواقع وهو قليل جدا كما مر فيما الجمل انتقاله
من اواسط حوزان واواخر الجوزاء التي كان فيها في السنة الحادية عشر من الهجرة الى اواسط
كانون الاول واوائل الجدي في مدة ستمائة شهر تقريبا انما هو في قريب من سبعمائة وثلثين
سنة فيكون في اواسط المائة الثامنة كما ذكرنا واما منشأ توهم صاحب كتاب الانواء فلا يمكن
ان يكون شيء من وقوع الموافقة المذكورة في زمانه لئلا يلزم تقدم زمانه على زمان
المنقول عنه فان انتقاله الى بعض ايام شباط انما يكون قبل انتقاله الى بعض ايام كانون كما
عرفت من ان انتقالاته في تلك الشهور وكذا في البروج على خلاف تواليهما لزيادة قدرها على
قدره عملا وربع يوم او قريب منه فغاية توجيهه ان يقال لعل ذلك يكون منشأ توهمه موافقتها
لما نقله من بعض المحصلين في اعتبار زمان الصادق عليه السلام فيه والفرق ان بناء حساب بعض المحصلين
كان على اعتبار الاسقاط اليزدجردي لو حمل على ظاهره تم المسمى وبناء حساب صاحب كتاب
الانواء على عدم اعتباره لو حمل على زمان النبي صلى الله عليه وآله وكونه بمنزلة سائر التغييرات الواقعة
في السنن والآداب المعروفة في زمانه فان ما بين تاسع شباط وعاشر ايار قريب من المدة التي
اسقطها يزدجرد كما عرفت ومع ابعاد ان ما استدل به اولا على ان ما من التقاويم المتداولة وهو كون
يوم نزول الشمس برج الحمل ايام شرف من الناس الخاص وعوى بين البطلان عند اهل الخبرة
بالحساب والتواريخ فان كون يوم نيروز الفرس متداولا في الفصول سيما من زمان البروج الى زوال
ملكشاه امر لم يسمع خلافه من احد منهم بل صرح في شروح التذكرة وغيرها مات الروم والفرس
كانوا لم يلاحظوا في مبدأ سنيهم موضع الشمس وان جعل الاعتدال الربيعي مبدأ السنة مخصوص
بالتاريخ الملكي ولا يوافقه شيء من التواريخ المشهورة فكيف يمكن ان يجعل مثل ذلك مستندا
لله
للاحكام الشرعية الثابتة قبل زمان ملكشاه بقريب من خمسمائة سنة واما ما ذكره من انصراف
اللفظ عند فقدان العرف الشرعي الى اللغة العرب مسلم ولكن اين اطلاق لفظ النيروز في
عند العرب على اول يوم نزول الشمس برج الحمل بل ان بعض اهل اللغة فسره بطبق ما في القاموس
باول سنة الفرس اعتمادا على الشهرة وبعضهم كاحمد بن محمد الميداني وهو من اقدمهم واتقنهم
لم يكتف به بل صرح في كتابه المسمى بالسامي في الاسامي بعد ذكر اسامي شهور الفرس وايامهم
المشهورة بوجه النيروز بخجسته روز اول فروردين ماه ثم ان اغمضنا عن مثل تلك الحجة
والجانا الى حمله على العرف فلا شك لمن تتبع من مظان ان العرف فيه لم يكن منعقدا في زمن
الخطاب بل انما تجدد بعده بمدة طويلة حتى ملكشاه يوم نزول الشمس برج الحمل بالتورد في
السلطاني وخوارزم يوم نزولها الدرجة التاسعة عشر منه وهي شرفها عند المنجمين بالنيروز
الخوارزمشاهي وامر بها اخرى بالنوروز المعتضدي وهكذا وانكار الحدوث في الاول منهما
بل دعوى التقدم على الاسلام والاغماض عن تقييده تارة بالسلطاني وتارة بالجلالي فتارة
بالملكي نسبة الى كل من القاب السلطان جلال الدين ملكشاه كما هو مضبوط في الدفاتر والتقاويم
ومحفوظ في مدونات اهل الهيئة والتنجيم مما يقضي منه العجب فان قيل العل دعوى التقدم على
الاسلام مبنية على ما اشتهر ان مبدء تاريخهم في عهد جمشيد او غيره كان موافقا لاول الحمل
انتقاله منه ودورانه في الفصول انما هو بسبب الكبايس والاسقاطات التي ذكرها قلنا لو سلمنا
ذلك فلا ريب ان المراد بنوروزهم يوم يتجدد في كل سنة بعينه الاولى لا الموافق لوقوعه
الا نادرا كما يلزم من التزام مطابقته لاول الحمل فان زمانا لا يخرج عن شية احتمالات اما اول الحمل
مطلقا واما فروردين منه واما اول فروردين منهم المطابق لاول الحمل والثالث ساقط بانه لا يتفق
الا في مدة معينة ومعلوم ان المراد به ما يتجدد في كل سنة والثاني ايضا ساقط من جهة الحساب
فانا اذا جمعنا الايام من فروردينهم المضبوط في تقاويم زماننا الى ثاني عشر شهر ذي الحجة
من السنة العاشرة من الهجرة المنصوص في الرواية انه كان مطابقا لنيروزهم ضممنا على ايام
سنتهم الخالية من الكبايس من زمان النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا وهو تسعمائة وخمسة وستون يضاف اليها
وتسعون فيظهر ان فروردينهم كان بعد التاريخ المذكور بمثل هذه الايام فاذا سقط الاحتمال الثاني
تعين الاحتمال الاول وهو المطلوب مع انه موافق ايضا بالحساب الدال على ان التاريخ المذكور
كان قريبا من اول الحمل بيوم او يومين مع احتمال المطابقة ايضا بنحو من المسامحة قلنا سقوط الثاني من الحساب
المذكور مبني على غفلة او تغافل عن الاسقاط اليزدجردي الواقع في السنة الحادية عشر
من الهجرة كما مر فانه لو اعتبر الاسقاط المذكور في الحساب لظهر ان مطابقة فروردينهم اليزدجردي
المضبوط في التقاويم لما بعد التاريخ المذكور لا ينافي ان يكون التاريخ المذكور ايضا مطابقا
لفروردينهم المتداول قبل يزدجرد فان جلوس يزدجرد كان في يوم الثلثاء الثاني والعشرين
من شهر ربيع الاول من السنة الحادية عشر كما مر وتفاوت التاريخين موافق للمدة المذكورة فتبين
ان الحساب لو جعل دليلا على كون المراد به اول فروردين لكان اوفق للمطابقة من جعله دليلا
على اول الحمل المتفاوت بيوم او يومين فانه قادح ولو كان قليلا ولو فرضنا مطابقته له فكان
غاية الامر ان يكون في يوم الغدير اتفق الامران الغير المتفقين الا في مدة معينة ولا يفيد الحكم على
ان مطابقته ليوم الغدير النيروز باي معنى كان لا تنفع في المطلوب بدون مطابقته ليوم
الغدير النيروز باي معنى كان لا ينفع في المطلوب بدون مطابقته لسائر الايام المذكورة في
الروايتين موافقتها له وستعرف عن قريب استحالة مطابقتها لاول الحمل دون فروردين فان
قيل نظر الى كلام كوشيار والبيروني في بعض زيجاتهما ان الاعتدال الربيعي معتبر عند الا
حكاميين في طالع السنة وحساب الادوار وفيهم للشهور وقد من اهل الفرس كونه دشت وعاما
فعلى ذلك يمكن ان يكون المراد بالنيروز المعتبر اول سنة الفرس في الرواية ذلك الوقت بالاعتبار
المذكور عندهم فيما اعتبره فيه ولكن لم ينقل انهم يعبرون عنه بالنيروز وايضا كونه فيه
يجعلونه عيدا كما يفهم من الرواية وثانيا ان التعبير عن الحكاميين بالفرس بعيد كون بعضهم
منهم بعيد جدا بل معلوم لاهل اللسان ان اطلاق الفرس المستعمل في مقابل الروم والعرب ليس
الا على الطائفة العظيمة التي من رعايا الملوك المشهورة من جمشيد وافريدون الى كسرى ويزدجرد
فالمراد بنيروزهم واول سنتهم يوم كان يجعل عيدا في كل سنة معمولا عند الملوك المذكورة
في زمانهم ولا خلاف بين اهل الخبرة في انه كان اول فروردينهم الدائر في الفصول بالاسباب
التي قررناها وثالثا ان من تأمل وانصف علم ان التعبير عن ذلك اليوم بنيروز الفرس تارة
واول سنتهم اخرى لاجل انه ليس معهما معينا بحسب الفصل والا فما المانع من التعبير عنه باول الحمل
واول الحمل المعلوم لكل احد بدون احتياج الى تفسير اصلا ودعوى ان اهل اللغة صرحوا بتفسير النيروز
باول
باول يوم من فروردين الفرس والطلاقة على اول الربيع من زمان ملكشاه حتى في زماننا مجاز بعلاقة
ما التزموه من موافقته اول فروردينهم لاول الربيع دائما ووجوب انصراف اللفظ الى الحقيقة
سيما المستعمل منه قبل حدوث المجاز ما اتفق عليه اهل اللسان ورابعا ان العلامات المذكورة
في الروايتين للنيروز لا يمكن تطبيقها على اول الربيع فيجب حمله على اول فروردين لامكان التطبيق
وخامسا ان ما ذكره بقوله ولانه المعلوم من عادة الشرع وحكمته في قياس مع الفارق فان انتقال
الشمس من برج الحوت الى برج الحمل ليس كوصولها الى منتصف السماء وامثاله المعلومة بالحس
والعيان بل يحتاج الى رصد وحساب لا يتيسر تحقيقه الا لاكثر مهرة في الهيئة والحساب فضلا عن
غيرهم وكفى بذلك عدم توافق رصدين فيه فان اليوم المذكور على ما يقتضيه رصد المتأخرين
المبني عليه اكثر التقاويم في زماننا مقدم على ما يقتضيه رصد ابرخس بايام وعلى ما يقتضيه رصد
بطلميوس بما قبل منها ومتأخر عما يقتضيه رصد المحقق الطوسي بقليل وعما يقتضيه رصد البتاني والحكمي
بالكثير فهل يجوز من له ادنى معرفة بعادة الشرع في التكليفات ان يكون معرفة النيروز مكلفا
بتتبع اراء هؤلاء ثم التمييز بين الحق والباطل منها او العمل بمقتضى كل منها مع ظهور التناقض او اختيار
ما شئنا منها او الاتكال على ما اشتهر في زماننا مع علمنا بانه غير مشهور في غيره كما ذكروا صلاة وقت
البيض والاثم وامثالها لهذا ما وقع في احكام الشريعة من امثاله ككواهة النكاح والسفر في زمان كون
القمر في العقرب حمله المحققون على زمان كونه في صورتها المعلوم لاكثر عوام المكلفين لا
في برجها المحتاج الى استخراج تقويمه فظهر انما يكون المناسب لعادة الشرع وحكمته الاقتضاء
الاول من التغييرات المذكورات لخلوه عن الكبائس وغنائه عن الاحتياج الى الارصاد وتيسره
حسابه على عامة المكلفين وسادسا ان ما ذكره من مناسبة كون الشمس خلقت في الشرطين
على ما نقله من صاحب كتاب الانواء على تقدير حجية المنقول عنه لا يفيد الا كونها حين الخلقة في
اوائل صورة الحمل فانهما يعني الشرطين قريبان من رأسها بعيدان من اول برج الحمل منا لكل ان فلو كان ذلك
مناسبا لاعظام اليوم الذي حلت الشمس فيه الى هذا الموضع لكان ينبغي اعظام يوم كونها فيه
هو في زمان النبي كان في اواسط برج الحمل تخمينا وفي زماننا انتقل الى اواخره بناء على ان
حركة الثوابت وبينها كواكب الصورة في كل سبعين سنة درجة كما هو المشهور بين اهل الارصاد
وبهذا ظهر حال ما ذكره من مناسبته ما نقل من ان ابتداء خلق العالم في شهر نيسان لعدم نظامه

يتحرى من ايام شهر نيسان من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا لاول الحمل الذي هو المطلوب اثباته فتامل
اولا في حاصل قوله ولا شك ان نيسان يدخل والشمس في الحمل ثم فيما ذكره تبعه تفريعا عليه بقوله
واذا كان في فجره واعتبره وسابعها ان ما ذكره من نزول الشمس الحمل في التاسع عشر من نيسان
وسابعها ان ما ذكره من طلوع الفجر قد عرفت عدم ولا نشترط المطلوب على نقله مطابقته مع الحساب
ايضا فضلا عن المخالفة وثامنها ان ما ذكره من كون صب الماء المسنون في ذلك اليوم او في
اول الحمل لا الجدي في ساير مثله في اثبات مناط الاحكام الشرعية لكان من بدا لعاشر ايام
لا لاول الحمل فانه اوفق لذلك من كل من الجدي والحمل لكونه بعد اول الحمل معرب من الشهر
وكونه اقرب الى اليوم المرسوم في زماننا باب باثبات هذا اذا كان المراد به صب الماء في
الرواية وشرعه على طريق الرسم الجاري في بعض البلاد ولكن دليله من اين جهة انه حكمه
صب الماء فيها على استحباب الغسل في النيروز وذلك ليس ببعيد وتاسعها ان ما ذكره من
ان طلوع الشمس كما في الرواية مناسب لاول الحمل بناء على مناسبة خلقها في الشرطين
مبني كما مر على الخلط بين صورة الحمل وبرجه على ان ما قدمنا من حديث الرضا عليه السلام يدل على ان
اول خلق الشمس في موضع شرفها وهو الدرجة التاسعة عشر من الحمل ولا يبعد ان يكون الشرطان
ايضا في تلك الدرجة فلا يكون ما ذكره صاحب كتاب الاقناع مخالفا للحديث المذكور فيكونان
متفقين في عدم مطابقتهما لاول الحمل كما هو المطلوب ثم ان خلق الشمس على طلوعها فلما كانت
حين خلقها في وسط السماء كما في الحديث المذكور فالظاهر ان اشارة به بهنا الى مواضعه اليوم
الثاني لخلقها للنيروز ولا يوم خلقها فتدبر وعاشرها ان ما ذكره من مناسبة ما في الرواية من خلق
زهرة الارض فيه لاول الحمل دون الجدي غير ظاهر اذ القائل ان يقول لعل حين خلقها اول الجدي
ظهور ها على وجه الارض بجميعها مع ان ذلك متفاوت بحسب البلاد جدا وايضا كونه غير مناسب للجدي
لا يدفع ساير التقريبات المذكورة للنيروز ولا يستقيم بدونه المطلوب فيجوز ان يكون خلق
زهرة الارض وكذا خلق الشمس وطلوعها في يوم يكون موافقا من جهة الحساب لما اول الحمل في العرف
في سنتهم لاول فروردين منهم فجعل يومه في الفصول على طبق ذلك وما روي فيها بالاسباب التي ذكرنا
غير مرة فلو فرضناه في اول الخلق مطابقا لاول نزول الشمس برج الحمل انه لكان مثل مطابقته
في ساير الاوضاع الغير المطلوبة ككون موضع ساير الكواكب فحفظ تلك المطابقة غير لازم لينال

بده هو المطلوب مما استقر بينهم الى زمان النبي صلى الله عليه وآله واستمر بعده الى زماننا من ضوابط حساب السنين
في وقت رعاية الكبيسة كما نقل عن الفرس حالتها علان مقصودا وتقديمهم منها محافظ وضع
معين للشهور بالنسبة الى حدود سنيهم في الحادثة المطلوب انهم كانوا عينوا الى ذلك اول الربيع
كما قيل لظهور امتيازه عن غيره بالحر واعتدال الهواء وقوى النشو والنماء في معظم المعمورة
فحصل حدوث وداوه في الفصول بسبب تجدد الرسوم الاصطلاحية كيف سقط مقصودهم اللاحظ
من درجة الاعتبار بالكلية وصار المعتبر مقتضى ما استقر بينهم من الرسوم الحادثة قلنا سلمنا
صدق هم بدون مضايقة في تعيينهم اول الربيع لذلك ايضا مع ان ما يحصل من ترك كبيستهم
في مائة وعشرين سنة تحصيل بدونها ايضا في مدة اكثر منه والفرق بين القلة والكثرة في مثلها
شكل وقع ان القوم ايضا شاركوا لهم في رعاية الكبيسة بالضبط منهم فيها بدون التعيين الى
كون ولكن نعلم ان المصالح متغيرة بتغير الازمنة والطبايع والعادات فلعل الباعث لهم على
الاتفاق على خلاف ما سبق من بعضهم عن مصلحة اهم منه لهم والباعث للاعتبار مقتضى
مصلحتهم في نظر الشارع مصلحة وحكمة اخرى خفية محجوبة عن عقولنا فنحن الان مكلفون في
الاحكام بتتبع آثار الصادقين من ظاهر ما نقل الينا منهم والاحتياط من الوقوع في ما يعد ادانا
بامثال تلك الاستحسانات قال بعض الافاضل بعد ايراد جملة ما ذكرنا فتبين ان المراد بنيروز
الفرس لا يجوز ان يكون اول سنتهم الذي هو اول فروردين بلا خلاف وانه دائر في الفصول في
قديم الايام باسباب شتى خصوصا من زمان النبي صلى الله عليه وآله بسبب اهمال معاصريهم منهم في حفظ الكبيسة
واستقرار امرهم عليه الى الان فيكون ايام سنتهم دائما ثلثمائة وخمسة وستين بلا عروض
تفاوت فيه قطوان يوم الغدير في السنة العاشرة من الهجرة كان مطابقا له فان اعتبرها
وقع بعده في جلوس يزدجرد من اسقاط ما مضى من سنتهم ويجدد فروردينهم في التاريخ كما
كما هو الظاهر بناء على انه على طبق رسمهم المتداول بينهم وان النيروز مبني على مقتضى رسمهم
يكون النيروز المعتبر شرعا هو ما يضبط المنجمون في التقاويم من اول فروردينهم في كل سنة
وهو فيما نحن فيه من الزمان سنة ثلث وثمانين والف من الهجرة مطابق ليوم الجمعة عاشر شهر
شعبان وموافق للثامن والعشرين من ايلول الرومي والثالث والعشرين من مهرماه الجلالي
وان لم يعتبر الاسقاط اليزدجردي بناء على انه وقع بعد زمان النبي صلى الله عليه وآله واكمال الدين فان

ابو القاسم عبيد الله بن سليمان بن وهب وقال علي بن يحيى في ذلك يوم نيروزك
يوم واحد لا يتاخر من حزيران يوافي ابدا في احد عشر وهذا وان دخل في تحصيله فلم
يعد به النيروز الى ما كان عليه عند الكبيس في دولة الفرس فهذا ان اهمال كبيسهم كان
قبل هلاك يزدجرد بقريب من سبعين سنة لانهم كانوا كبسوا السنة في زمان يزدجرد
بن شابور بشهرين احدهما لما لزم السنة من الباقي وهو الواجب ووضعوا اللواحق ضلعه
علامة له وكانت النوبة لا باماه كما سنذكره والشهر الاخر المستانف ليكون مفروغا منه الى
مدة طويلة فاذا اسقطنا من السنين التي بين يزدجرد بن شابور وبينه مائة وعشرون
سنة بقي ما التقريب سبعون سنة لا بالتحقيق فان تواريخ الفرس مضطربة جدا وتكون
حصة هذا السبعين سنة من الارباع قريبا من سبعة عشر يوما فكان يجب بالتحليل من القياس
ان يؤخر سبعة وسبعين يوما لا ستين يوما حتى يكون النيروز في ثمانية وعشرين من حزيران
ولكن المتولي لذلك ظن ان طريقة الفرس في الكبيس كانت شبيهة بالتي سلكها الروم فقرب
الايام من لدن زوال ملكهم والامر فيها على خلاف ذلك كما بينا وسنبين ثم قال هذا التاريخ
اخر المشهورة ولعل ان يكون للامم الشاسعة ديارها من ديارنا تواريخ لم يتصل بنا او متروكه
كالمجوس في مجيء سيما فانها كانت تؤرخ بقيام ملوكهم اولا فاولا فاذا مات احدهم تركوا
تاريخه وانتقلوا الى تاريخ القائم بعده منهم انتهى ما اردت ايراده من كتابه وهذا ولو كان
مؤيدا لترك الكبيس في زمان يزدجرد ودوران النيروز في الفصول لكن لا يدل على الاسقاط
بينا في بعض الضوابط المتقدمة وسياتي ما ستنقل عنه ما ينافي ذلك ايضا وبالجملة الامر في
الاخبار الواردة في ذلك مردد بين امور الاول ان يكون بناؤه على اسقاط الارباع في الحساب
ايضا كما كانت سنة الملوك البيشدادية وبعض ملوك الهند كما اومانا اليهما سابقا وعلى
ايه حمله في خبر المعلى من ايام قديمة من الشهور القديمة كل شهر ثلثون يوما بلا زيادة فيه
ولا نقصان وينفيه الاخبار الكثيرة الدالة على ان السنة ثلثمائة وستون يوما فيكون اول
الفروردين على هذا الحساب فيروزا ويرد عليه ان حوالة النيروز والسنة على اصطلاح من
لا يعلم تعيينه ولا ابتداءه مشهورة بعيد عن مقتضى القوانين كما عرفت الثاني ان تكون
مبنية على الفرس القديم الذي ذكره وهو قوي لكن بناؤه امر من الامور الشرعية على

على اصطلاح مبتدل متغير متبع في كل زمان يجري راي سلطان من سلاطين المجوس او غفلتهم او
عدم تمكنهم من الكبس كما وقع بعد يزدجرد بعيد جدا وايضا الظاهر ان فضل هذا اليوم انما سبب
الامور المقارنة له والاحوال الواقعة فيه وكثير من الامور متعلقة بما قبل زمان يزدجرد
وكان قبل ذلك مبنيا على الكبس وبعده سقط ذلك واما بسبب بعض الاوضاع الفلكية او الارضية
كدخول برج من البروج او درجة من درجاتها او ظهور الازهار ونبات النباتات والاشجار
ونحو ذلك وشيء منها غير منضبط في النيروز بهذا المعنى ومع جميع ذلك فهو بجنب الدليل كان
اقوى من الجميع الثالث ان يكون المراد بها النيروز القديم المبني على الكبس في كل مائة و
عشرين سنة كما عرفت لانه الاصل عند الفرس وانما طرأ اسقاط الكبس لاختلال احوالهم وعدم
تمكنهم من ضبط قواعدهم ويرد عليه ان امر بناء تكليف عام يشترك فيه عوامهم وخواصهم
على امر غامض لا يطلع عليه الا الاوحدي من المنجمين والحساب بحيث لا يمكن معرفته على التحقيق
لاحد كما سيجيء غاية البعد الا ان يقال انه عليه السلام علم قاعدة المعلى فلم يرده او تركت الناس رعاية هذا
وهو ايضا بعيد الرابع ان يكون المراد ما اصطلح عليه الان المنجمون وهو دخول الشمس برج الحمل
بان يكون عليه السلام علم ان قاعدة الفرس في القديم كان كذلك فتركت واخروا الكبس الى المائة والعشرين
تسهيلا للامر او يقال ان نيروز الفرس كان اول فروردين مع رعاية الكبيسة وبعد كان في زمان
قصير او زمان طويل فيتبدل النيروز الجلالي بعدها وان لم يحدث بعد خصوص هذا النوع ويؤيده
ان الاكاسرة من الفرس وغيرهم جعلوا مبدا السنة تحويل الشمس الى الحمل كما قال كوشيار
في كتاب مجمل الاصول معلوم ان تحويل سنة العالم هو حلول الشمس اول ثانية من الحمل وطالع ذلك
الوقت طالع السنة وامثال ذلك من كلماتهم وقد اشتمل الخبر على ان النيروز اول سنة الفرس و
ايضا بما ورد ان ابتداء خلق العالم كان الشمس في الحمل وبانا اذا حسبنا على القهقرى وجدنا عيد
الغدير في السنة العاشرة من الهجرة مطابقا لنزول الشمس اول الحمل والظاهر ان ذلك بنى على بعض
الارصاد وعلى بعضها يتقدم بيوم كما ادى اليه ابن صدوق وعلى بعضها بيومين كما اشار اليه غيره و
موافقته على بعض الارصاد كما في ذلك وبانه اول نمو ابدان الحيوانات والاشجار والنباتات
كما قال سبحانه الم تر ان الله يحيي الارض بعد موتها وفيه تظهر قدرة الصانع وحكمته ولطفه وجوده
فهو اولى بان يشكر فيه الرب الكريم وان يجعل مبدا السنة والعيد العظيم وقد مر الكلام في اكثر ذلك

ابو القاسم عبيد الله بن سليمان بن وهب وقال علي بن يحيى في ذلك   يوم نيروزك شعر
يوم واحد لا يتأخر عن حزيران يوافي ابدا في احد عشر وهذا وان دقق في تحصيله فلم
يعد به النوروز الى ما كان عليه عند الكبس في دولة الفرس فقد ان اهمال كبيسهم كان
قبل هلاك يزدجرد بقريب من سبعين سنة لانهم كانوا كبسوا السنة في زمان يزدجرد
بن شابور بشهرين احدهما لما لزم السنة من التأخر وهو الواجب ووضعوا اللواحق
علامة له وكانت النوبة لا بانماه كما سنذكره والشهر الاخر للمستانف ليكون مفروغا منه الى
مدة طويلة فاذا اسقطنا السنين التي بين يزدجرد بن شابور وبينه مائة وعشرون
سنة بقي بالتقريب سبعون سنة لا بالتحقيق فان تواريخ الفرس مضطربة جدا او نكون
حصة هذه السبعين سنة من الارباع قريبا من سبعة عشر يوما فكان يجب بالتحليل من القياس
ان يؤخر سبعة وسبعين يوما لا ستين يوما حتى يكون النوروز في ثمانية وعشرين من خرداد
ولكن المتولي لذلك ظن ان طريقة الفرس في الكبس كانت شبيهة بالتي سلكها الروم فحسب
الايام من لدن زوال ملكهم والامر فيها على خلاف ذلك كما بينا فسيتبين ثم قال هذا التاريخ
اخر المشهورة ولعل ان يكون للامم الشاسعة ديارها عن ديارنا تواريخ لم يتصل بنا او متروكة
كالمجوس في مجوسيتها فانها كانت تؤرخ بقيام ملوكهم الاول فالاول فاذا مات احدهم تركوا
تاريخه وانتقلوا الى تاريخ القائم بعده منهم انتهى ما اردت ايراده من كتابه وهذا وان كان
مؤيدا لترك الكبس في زمان يزدجرد ودوران النيروز في الفصول لكن لا يدل على الاسقاط
وبنائه في بعض الضوابط المتقدمة وسيأتي ما ستنقل عنه ما ينافي ذلك ايضا وبالجملة الامر في
الاخبار الواردة في ذلك مردد بين امور الاول ان يكون بناؤها على اسقاط الارباع والخمسة
ايضا كما كانت سنة الملوك البيشدادية وبعض ملوك الهند كما اومأنا اليهما سابقا وبين
اليه جملة من هذا المعلى هي ايام قديمة من الشهور القديمة كل شهر ثلثون يوما بلا زيادة فيه
ولا نقصان ويؤيده الاخبار الكثيرة الدالة على ان السنة ثلثمائة وستون يوما فيكون اول
الفروردين على هذا الحساب نوروزا ويرد عليه ان حوادث النيروز والسنة على اصطلاح من
لا يعلم تعيينه ولا ابتداء شهوره بعيد من مقتضى القوانين كما عرفت الثاني ان تكون
مبنية على الفرس القديم الذي ذكره وهو قوي لكن بناء امر من الامور الشرعية على

اصطلاح

على اصطلاح متبدل متغير متبع في كل زمان بهوى راي سلطان من سلاطين العجم او غفلتهم او
عدم تمكنهم من الكبس كما وقع بعد يزدجرد بعيد جدا وايضا الظاهر ان فضل هذا اليوم انما هو بسبب
الامور المقارنة له والاحوال الواقعة فيه وكثير من الامور متعلقة بما قبل زمان يزدجرد
وكان قبل ذلك مبنيا على الكبس وبعده سقط ذلك واما ما نسب بعضها الى الاوضاع الفلكية او الارضية
كدخول يوم من البروج او درجة من درجاتها او ظهور الازهار ونبات النباتات والاشجار
ونحو ذلك وشيء منها غير منضبط في النيروز بهذا المعنى ومع جميع ذلك فهو بحسب الدليل كما
اقوى من الجميع الثالث ان يكون المراد بها النيروز القديم المبني على الكبس في كل مائة و
عشرين سنة كما عرفت لانه الاصل عند الفرس فان طرأ اسقاط الكبس لاختلال احوالهم وعدم
تمكنهم من ضبط قواعدهم ويرد عليه ان امرا هذا بناء تكليف عام يشترك فيه عوامهم وخواصهم
على امر غامض لا يطلع عليه الا الاوحدي من المنجمين والحساب بل لا يمكن معرفته على التحقيق
لاحد كما سيجيء غاية البعد الا ان يقال انه م علم قاعدة المعلى فلم يرد او ترك الناس وفاقا هنا
وهو ايضا بعيد الرابع ان يكون المراد ما اصطلح عليه الان المنجمون وهو دخول الشمس برج الحمل
بان يكون م علم ان قاعدة الفرس في القديم كان كذلك فتركت واخروا الكبس الى المائة والعشرين
تسهيلا للامر او يقال ان نيروز الفرس حاول فروردين مع رعاية الكبس وبعد كان في زمان
قصير او زمان طويل فتبدل النيروز الجلالي عينها وان لم يجر بعد حضور هذا التاريخ ويؤيده
ان الاكاسرة من الفرس وغيرهم جعلوا مبدأ السنة تحويل الشمس الى الحمل كما قال كوشيار
في كتاب مجمل الاصول معلوم ان تحويل سنة العالم هو حلول الشمس اول ثانية من الحمل وطالع ذلك
الوقت طالع السنة وامثال ذلك من كلماتهم وقد اشتمل الخبر على ان النيروز اول سنة الفرس
ايضا ويؤيده ما ورد ان ابتداء خلق العالم كان الشمس في الحمل وما ذكرنا اذا حسبنا على التقويم وجدنا يوم
الغدير في السنة العاشرة من الهجرة مطابقا لنزول الشمس اول الحمل والظاهر ان ذلك مبني على بعض
الارصاد وعلى بعضها يتقدم بيوم كما اومى اليه ابن فهد وعلى بعضها بيومين كما اشار اليه غيره و
موافقته لبعض الارصاد كاف في ذلك وبانه اول مواليد الحيوانات والاشجار والنباتات
كما قال سبحانه الم تر ان الله يحيي الارض بعد موتها ومنه تظهر قدرة الصانع وحكمته ولطفه ورحمته
فهو اولى بان يشكر فيه الرب الكريم وان يجعل مبدأ السنة والعيد العظيم وقصر الكلام في اكثر ذلك

شمل ذلك في حكم المبتدعات الغير المعتبرة في الشرع بكون النيروز المذكور قبل فروردينهم
المضبوط عند المنجمين بقدر الايام الساقطة وعلى كل من الاحتمالين يتقدم في كل اربع سنين
بيوم على اليوم المطابق له من ايام شهور الروم وفي كل اربع سنين او خمس سنين بيوم على
ما كان مطابقا له من ايام الشهور الجلالية ويتأخر في كل سنة باحد عشر يوما غالبا وبعشرة ايام
في سني كبائس العرب عما كان موافقا له من ايام الشهور العربية وايضا يتأخر في كل سنة بيوم
عما كان مطابقا له من ايام الاسبوع دائما فظهر من هذا التصوير ان ما اشتهر من مطابقة نيروزهم
اليوم انتقال الخلافة الصورية ايضا الى امير المؤمنين عليه السلام بعد قتل عثمان كمطابقته ليوم الغدير
ان كان مستندا الى نص كما قيل فهو على الاحتمال الاول فان كلا من الواقعتين كان في اواخر شهر
ذي الحجة الحرام وبينهما خمس وعشرون سنة ولا يمكن ان يتفق ذلك بدون اسقاط الا في
نيف وثلثين سنة فالنص على كون كل من اليومين مطابقا للنيروز وهو في حكم النص على عدم
الاسقاط المذكور وايضا ثبوت الواقعتين المذكورتين في النيروز من اوضح الدلائل على عدم
كون المراد به يوم نزول الشمس برج الحمل فان اتفاق يومين بهذا المعنى في شهر من الشهور
العربية بفاصلة المدة المذكورة غير ممكن قطعا فمن استدل بثبوت الواقعتين المذكورتين
في النيروز على كون المراد به الاعتدال الربيعي فقد جعل ما يدل صريحا على بطلان شيء دليلا على
صحته انتهى واقعد ما يؤيد امرها ذكره ابو ريحان في كتاب الاثار الباقية من القرون الخالية
حيث قال في تعداد التواريخ المشهورة ثم تاريخ ملك يزدجرد بن شهريار بن كسرى ابرويز وهو
على سني الفرس غير مكبوسة وقد استعمل في الازياج لسهولة العمل به وانما اشتهر تاريخ هذا الملك
من بين سائر ملوك فارس لانه قام بعد تبدد الملك واستيلاء التشاؤم عليه والمتغلبة من حشمه
وكان مع ذلك آخر ملوكهم وجرت على يده اكثر الحروب المذكورة والوقائع المشهورة مع عمر
الخطاب حتى زالت الدولة وانهزم فقتل بمرو الشاهجان ثم قال ثم تاريخ احمد بن طلحة المعتضد
بالله وهو على سني الروم وشهور الفرس ما خلا انهم يكبسونها في كل اربع سنين يوما وكان
السبب في ذلك على ما ذكر ابو بكر الصولي وحمزة بن الحسن الاصبهاني ان المتوكل بينا هو يطوف في
متصيد له اذ رأى زرعا لم يدرك بعد فقال استأذنني عبيد الله بن يحيى في فتح
الخراج وارى الزرع اخضر فمن اين يعطي الناس الخراج فقيل له ان هذا قد اضر بالناس فهم يقترضون

و

ويستسلفون ويجلون عن اوطانهم وكثرت لذلك شكاياتهم فقال هذا شيء حدث في ايامي ام لم
يزل كذا فقيل له بل هو جار على ما اسسه ملوك الفرس من المطالبة بالخراج في ايام النيروز
وصار وابه قدوم الملوك العرب فاحضر الموبذ وقال له قد كثر الخوض في هذا ولست اتعدى
رسوم الفرس وكيف كانوا يفتتحون الخراج على الرعية مع ما كانوا عليه من الاحسان والنظر لهم
استجازوا المطالبة في هذا الوقت الذي لم تدرك فيه الغلات والزروع فقال الموبذ انهم
وان كانوا يفتتحونها في النيروز فما كان هو الا وقت ادراك الغلات فقال وكيف ذلك
فبين له حال السنين وكبائسها واحتياجها الى الكبس ثم عرف ان الفرس كانوا يكبسونها فلما جاء
الاسلام عطل فاضر ذلك بالناس واجتمع الدهاقين في ايام هشام بن عبد الملك الى خالد القسري
فشرحوا له هذا وسألوه ان يؤخر النوروز شهرا فابى وكتب الى هشام بذلك فقال اني اخاف
ان يكون هذا من قول الله انما النسيء زيادة في الكفر فلما كان ايام الرشيد اجتمعوا الى خالد بن
يحيى بن برمك وسألوه ان يؤخروا النوروز نحو الشهرين فعزم على ذلك فتكلم اعداؤه فيه وقالوا
انه يتعصب للمجوسية فاضرب عن ذلك وبقي الامر على حاله حتى احضر المتوكل ابراهيم بن العباس الصولي
وامره ان يوافق الموبذ على ما ذكره من النيروز ويحسب الايام ويجعل له قانونا يعتبره وينشئ عنه
كتابا الى البلدان المملكة في تأخير النيروز فوقع العزم على تأخيره الى سبعة عشر يوما من حزيران
ففعل ذلك ونفذت الكتب الى الافاق في المحرم سنة ثلاث واربعين ومائتين فقال البحتري
في ذلك قصيدة يمدح فيها المتوكل وقتل المتوكل ولم يتم له ما دبره حتى قام المعتضد بالخلافة
واستعيدت الممالك من المتغلبين عليها وتفرغ للنظر في امور الرعية وكان اهم شيء اليه
امر الكبيسة واتمام ما سن فعله المتوكل في تأخير النوروز غير انه نظر من جهة اخرى وذلك
ان المتوكل اخذها بين سنة وبين اول تاريخ الملك يزدجرد واخذ المعتضد ما بين سنته وبين
السنة التي زال فيها ملك الفرس بهلاك يزدجرد ظنا منه او ممن نقل ذلك له ان اهمالهم
الكبس من لدن ذلك الوقت فوجده مائتين واثنتين واربعين سنة وحصتها من الارباع ستون
يوما وكسر فزاد ذلك على النوروز في سنته وجعله منتهى تلك الايام وهو اول يوم من خرداد
ماه في تلك السنة وكان يوم الاربعاء واضحى اليوم الحادي عشر من حزيران ثم وضع النوروز
على شهور الروم لتكبس شهوره اذا كبست الروم شهورها وكان المتولي للامضاء لما امر وقيم

فيما مضى ومما يدل على عدم كونه مرادا انه معلوم انه لم يكن هذا مشهورا في زمان النبي ص وقد قال البعض
دخلت على النبي ص يوم النيروز فلا يمكن ان يكون يوما معروفا في ذلك الزمان ولم يكن الا الاتباع
اليزدجردي فلا يستقيم هذا الا بتكلف وما نا اليه في اول الكلام والله يعلم حقايق الامور

اعلم انه قد يستشكل في الاحاديث بان وقوع النيروز باي تفسير كان
في التواريخ الماضية المذكورة في الروايتين المضبوطة عند المورخين سنة وشهرا فيما كيوم
المبعث وفتح مكة ونص الغدير غير ممكن لعدم جواز اجتماع يومين في ذلك فضلا عن الجميع لان المبعث
كان قبل الهجرة بقريب من ثلث عشرة سنة وفتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة ونص الغدير
في العاشرة منها فكان وضع الاول بالنسبة الى كل من الاخيرين يقتضيان يكون الفاصلة بين النيروز
ين الواقعين فيهما بحسب الشهور العربية اكثر من سبعة اشهر ووضع احد من الاخيرين بالنسبة
الى الآخر يقتضي ان يكون الفاصلة اقل من شهر مع ان الاول كان في اواخر رجب والثاني
في اواخر شهر رمضان والثالث في اواخر شهر ذي الحجة ويمكن الجواب عنه بوجهين الاول ما
ذكره بعض الافاضل وهو ان يقال من السنة التاسعة عشر من يزدجرد التي وقع فيها قتل يزد
من ملوك العجم اهم شهريار وابو شيرويه وقتوا ان دخت وكان الاولان قبل فتح مكة والاخيرة
يمكن اسقاط كل منهم برهة مما مضى من السنة عند جلوسه كما هي عادتهم المستمرة فكان ذلك
منشاء لهذا الاختلاف فهذا ايضا دليل بل دلايل اخرى يستنبط من الروايتين المذكورتين على
بطلان كون المراد بالنيروز المعتبر شرعا هو الاعتدال الربيعي فانه على ذلك لا يمكن توجيه التواريخ
المذكورة فيهما اصلا وكذا حال سائر امور نقابية سوى اول فروردين فيتعين ان المراد به اول
فروردين كما هو المطلوب الثاني اخطر ببالي وهو انه لم يصح في الحديث بالمبعث بل قال
هبط فيه جبرئيل على النبي ص ولا تلازم بينهما اذ المبعث هو امر الرسول ص بتبليغ الرسالة الى
القوم ويمكن ان يكون نزول جبرئيل عليه قبل ذلك بسنين كما يومي اليه بعض الاخبار ايضا
واما كون كسر الاصنام في فتح مكة فلا يظهر من هذا الخبر ولا من اكثر الاخبار الواردة فيه بل يصرح
بعض الاخبار وظاهر بعضها كون ذلك قبل الهجرة فيمكن الجمع بينهما بالقول بتعدد وقوع ذلك
يكون احدهما موافقا للنيروز كما روى من كشف الغمة من مسند احمد بن حنبل عن علي بن ابي طالب
عليه السلام قال انطلقت انا والنبي ص حتى اتينا الكعبة فقال لي رسول الله ص اجلس وصعد على منكبي فنهضت

به

به فراى مني ضعفا فنزل وجلس لي نبي الله ص وقال لي اصعد على منكبي فصعدت على منكبيه قال
فنهض بي قال فانه يخيل الي اني لو شئت لنلت افق السماء حتى صعدت على البيت وعليه تمثال
صفر او نحاس فجعلت ازاوله عن يمينه وشماله ومن بين يديه ومن خلفه حتى اذا استمكنت منه
قال لي رسول الله ص اقذف به فقذفت به فتكسر كما تكسر القوارير ثم نزلت وانطلقت انا و
رسول الله ص نستبق حتى توارينا بالبيوت خشية ان يلقانا احد من الناس والاخبار بهذا
المضمون كثيرة وقد عرفت وكلها تدل على ان ذلك كان قبل الهجرة والا لم يكن للخوف فيها ما فيها
مما يعني فاندفع التنافي على اي تقدير كان لعدم معلومية تاريخ نزول جبرئيل ص ولا كسر الاصنام
فان قيل قد صرح في الخبر بان اليوم الذي حمل فيه رسول الله ص لعلي على ما وقع في الليل بعيد
قلنا حمل اليوم على ما يشمل الليل شايع وساير فضل الليلة ونحوها الى اليوم كثيرة كما يلي النبي
والائمة عليهم السلام وغيره ذلك فان قيل تاريخ فتح نهروان وقتل ذي الثدية ايضا مضبوط
في مناقب ابن شهراشوب بتاسع شهر صفر سنة تسع وثلثين ولا يوافق اول فروردين
لكونه في السنة المزبورة قبله في اواسط المحرم او بعده في اواسط شوال على اختلاف الاعتبار
كما مر ولا اول الربيع لكونه فيها بعده في اواخر شوال ولا يجري فيه شيء من التوجيهين قلنا
سنة الفتح المذكور مضبوط عند جمهور المورخين بما ذكرنا وثمان وثلثين واما شهره ويومه
فهم ساكتون عنهما فلا اعتماد في مثل ذلك على نقل واحد منهم الرابعة قال ابن
ريحان في الكتاب المذكور قال بعض الحشوية ان سليمان بن داود عليهما السلام لما افتقد
خاتمه وذهب عنه ملكه ثم رد اليه بعد اربعين يوما عاد اليه بهاؤه واتته الملوك وعكفت
عليه الطيور فقالت الفرس نوروز امد اي جاء اليوم الجديد فسمي النوروز وامر سليمان الريح
فحملته واستقبله خطاف فقال ايها الملك ان لي عشا فيه بيضات فاعدل فعدل وللخطاف جمل
المطاف في منقاره ما فرشه بين يديه واهدى له رجل جرادة فذلك سبب رش الماء والهدايا
في النوروز وقالت علماء العجم بعد جم غشاه الذي سمي يومئذ وبه اسم اشتهر وجل الخالق الصانع
المربي الدنيا واهلها الذي لا يبقيها الواصفون على وصف جزء من اجزاء نعمه واحسانه وقال بعضهم
الفضل ما دهر بها دور تري عليه كل بلد نوروز يوم شطع وتمع على صحائف الحوائج وتعقبه
على كل حال من الزمان واعجب من هذا قوله ان كلوا ذوا ان كان الفلك لا يطلق اليها دون شاهديها

فقد اخبرني ابو الفرج الزنجاني الحاسب انه شاهد ذلك مع جماعة قصدوا كلما اذا استقرت دخول
عضد الدولة بغداد وانا بها بغداد ويسرع لا احصي كثرة تظهر في الجانب الغربي من دجلة بانا
كلوا اذا في الليلة التي يكون في صبيحتها النوروز فان السلطان وضع هناك رصدين بين
الحقيقة كيلا يكون ذلك من المجوس انهم احوج فلم يقع الا على انها كلما قربوا منها تباعدت
وكلما تباعدوا منها قربت فحكمت لابي الفرج ان يوم النيروز ذايل عن مكانه لاهمال الفرس كبيسته
فلم لم يتاخر عنه هذا الامر وان لم يحبس عن فعل كان سقيم وقت استعمال الكبيسة فلم يكن عنده جواب
مقنع وقال اصحاب النيرنجات من ذاق يوم النيروز قبل الكلام اذا اصبح ثلث لعقات
عسل وبخر ثلث قطاع من شمع كان ذلك شفاء من الادواء وكان النيروز فيه جرى الرسم
بهادي الناس بينهم السكر والسبب فيه ما حكى موبذ بغداد ان قصب السكر انما ظهر في ملك جم
يوم النيروز ولم يكن يعرف قبل ذلك الوقت وهو انه راى قصبة كثيرة الماء فتعجب من
عصارتها فذاقها فوجد فيها حلاوة لذيذة فامر باستخراج ما منها وعمل منه السكر فاتفق في اليوم
الخامس وتهادوه تبركا به وكذلك استعمل في المهرجان وانما خصوا وقت الانقلاب الصيفي
بالابتداء في السنة لان الانقلابين اولى ان يتقف عليهما بالآلات والعيان من الاعتدالين
وذلك ان الانقلابين هما اوايل اقبال الشمس الى احد قطبي الكل وادبارها عنه بعينه واذا حصل
الظل المنتصب في الانقلاب الصيفي وانطل البسيط في الانقلاب الشتوي بحذاء موضع استوى
الارض لم يخف على الرصد يوم الانقلاب لو كان من علم الهندسة والهيئة بابعد البعد فاما الا
عتدالان فانه لا يوقف على يومهما الا بعد تقدم المعرفة بعرض البلد والميل الكلي ثم لا يكون ذلك
ظاهرا الا لمن تامل الهيئة ومهر في علمها وعرف الات الرصد وصنعها والعمل بها فكان الانقلابان
لهذه الاسباب اولى بالابتداء من الاعتدالين وكان الصيفي منهما اقرب الى عنايتهم من الشتاء
فاثروه على الشتوي وايضا فلانه هو وقت ادراك الغلات فهو احوج لافتتاح الخراج فيه
من غيره وكثير من العلماء والحكماء اليونانيين اقاموا الطالع لوقت طلوع كلب الجبار واستفتحوا
بدا السنة دون الاعتدال الربيعي مع ايلاده للموعد فيما هو كان من اوقاتهم الانقلاب او ما
القرب منه وقد زال منها اليوم اعني النيروز عن وقته حتى صار في زماننا يوافق دخول الشمس
برج الحمل وهو اول الربيع فخص الحجم لملوك خراسان فيه ان يجعلوا على اساوراتهم اى

كسوا هواد

قوادهم ثيابهم الخلع الربيعية والصيفية واليوم السادس منه وهو روز خرداد منه النوروز
الكبير وعند الفرس عيد عظيم الشان يقال انه فرغ الله من خلق الخلايق لانه آخر ايام الستة
المذكورة وفيه خلق المشترى واسعد ساعاته ساعات المشترى وقال اصحاب النيرنجات
من ذاق صبيحة هذا اليوم قبل الكلام السكر وتدهن بالزيت دفع عنه في عامة سنته
انواع البلايا وقالوا ان جمشيد امر الناس ان يغتسلوا يوم النيروز بالماء ليتطهروا من
الذنوب ويفعلوا ذلك كل سنة ليدفع الله عنهم آفات السنة وزعم بعض الناس ان جم
كان امر بحفر انهار وان الماء جرى فيها في هذا اليوم فاستبشر الناس بالخصب واغتسلوا
بذلك الماء المرسل فتوارث الخلف بحكايات السلف وقيل بل السبب في الاغتسال هو ان
هذا اليوم لهرداد وهو ملك الماء والماء يناسبه فلذلك صار الناس يقومون في هذا اليوم
عند طلوع الفجر فيغتسلون الى ماء القنا والحياض ورسا استقبلوا المياه الجارية فيفيضون
على انفسهم منها تبركا ودفعا للآفات ويرش الناس الماء بعضهم على بعض وسببه هو سبب الا
غتسال ولما كان بعدهم جعلت للملوك هذا الشهر اعني فروردين ماه كله اعيادا مقسومة في
اسداسه فالخمسة الاولى للملوك والثانية للاشراف والثالثة لخدام الملوك والرابعة لحاشيتهم
والخامسة للعامة والسادسة للرعاة انتهى ما قال وانا اقول انما اوردت هذه الهذيانات لتطلع
على بعض خرافاتهم ولان فيها تاسيا لبعض ما اسلفنا في الفوايد السابقة ووجدت في بعض
الكتب المعتبرة اعلم ان جمشيد ملك الدنيا وعمارة ليم ايران فسميت لذا سبابه واشتهر
لذا سم يوم النيروز اول فروردين القديم فصار اول سنة العجم من يوم ولعله كيومرث
بن هبة ابن آدم ع واما النيروز السلطاني يوم نزول الشمس اول دقيقة من برج الحمل فوضع في
عهد السلطان جلال الدين ملكشاه بن الب ارسلان واتفق يوم الجمعة التاسع من شهر
رمضان سنة احدى وسبعين واربعمائة والمهرجان هو يوم النصف من مهرماه قصدا
فزيد وزاد الضحاك لاحبابه ابن كاد كرده مهرجان بان هشتن لذلك مهرجان و
اول من وضع رسم التهنية في النيروز والمهرجان في يومي الشورى والمهرجان رسما كما
حكا يقول في كتبهم عن امير المؤمنين ع ايام من السنة في الشهر وجاء على ثمو الفرس القديم
وهي الثالث والخامس والثالث عشر والسادس عشر والحادي والعشرون والرابع والعشرون والخامس

والعشرون وجمعوا فی هذین البیتین بالفارسیة هفت روز نحس باشد در ماهی
زان حذر کن تا نیابی هیچ رنج سه و پنج و سیزده با شانزده بیست و یک با بیست
و چهار و بیست و پنج وربما یحمل علی الشهور العربیة کما مر ورووا ایضا عن الصادق علیه السلام نحس بعض
ایام شهور الفرس القدیمة کما نظم سلطان المحققین نصیر الملة والدین الطوسی قدس
الله سره القدوسی فی هذه الابیات بالفارسیة گفت جعفر صادق خلاصه
سادات زماه فارسیان هفت روز نحس است نخست روز سیم با پنجم و پس
ازان چهارده و شانزدهم دو و سی ام هم نحست دگر زعشرهم بیست و یک چو بیست
و چهار چو بیست و پنج کزان هم بجز نحسم است بجز عبادت کاری مکن درین ایام اگر
چه نیک و بد همه چیز نه معلوم است باین بیت سه روز ای خجسته مختار که
در عموم حوائج بغیر موسوم است دو چهارم و هشتم سفر مکن زنهار که خوف هلاک در ان
هر دو تن محقق است بروز پانزدهم پیش پادشاه مرو اگر چه سنگ دلش برتو نرم
چون موم است کزین نیز درین روز ناپسند آمد که روز عروس و هوای خلاص معلوم است
مکن روا نه هم با کسی مناظره که در خصومت این روز صلح معدوم است نه روز ای کریم
همین چنانکه در این حوائج در رسالت نحس منظوم است ورووا ایضا عن موسی کلیم الله علی
نبینا و آله و علیه ان للشهور الرومیة ایاما نحسة من توجه فیها الی القتال قتل و من سافر فیها
لم یظفر بمقصوده و من تزوج لم یتمتع و هی اربعة و عشرون یوما فی کل شهر یومان و هی الثالث
والعشرون من تشرین الاول والاول والخامس عشر من تشرین الآخر والخامس عشر والرابع
عشر من کانون الاول والسابع والرابع عشر من کانون الآخر والسادس عشر والسابع عشر
من شباط والرابع والیوم العشرون من آذار والعشرون والثالث من نیسان والسادس
من ایار والثالث والثامن من حزیران والعشرون والسادس من تموز والرابع والخامس
من آب والاول والثالث من ایلول وفی بعض النسخ التاسع والعاشر من تشرین الاول و
التاسع والثانی عشر من کانون الاول والثانی والرابع عشر من کانون الآخر والثانی عشر
والسادس عشر من شباط والثالث والعاشر من حزیران وفی بعضها والرابع والحادی عشر من
آب عن ابی الحسن قال لا تدع الحجامة فی سبع من حزیران فان فاتک فاربع عشر

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

الحمد لله والصلوة والسلام علی محمد واله الطاهرین اما بعد اضعف عبادالله الغنی
حبیب الله ابن نورالدین محمد حبیب الله الطبیب التونی را بخاطر رسید که بتحریر اوراقی کتابی
که قلیل اللفظ وکثیر النفع باشد و علاج هر یک از امراض وامراض را که اشان توان
یافت باسامی امراض و متعلقات ان و اسباب و علامات و معالجات را در جداول مرتب
نمود و بجهت هر مرض نه خانه بر روی صفحه رقم کرد چنانچه اسم هر مرض در خانه اول و مزاج
ان مرض در خانه دویم و اگر ان مرض سلیم است یا مخوف در خانه سیم و علاج آن مرض
و ان شش جدول از جداول یا بر یکدیگرست و سبب ان مرض در خانه چهارم ثبت کرده و علامت
ان را در خانه پنجم و استفراغ با چیزی که مناسب باشد در خانه ششم و علاج این مرض
باطبیب ادویه در جوف اغذیه که ان علاج علاج ملوک و سلاطین است در خانه هفتم
و علاج همان مرض با ادویه سهل و اغذیه ایسر که ان علاج فقرا و مساکین است در خانه
هشتم و این هشت جدول را بر صفحه یمنی و علاج هر مرضی با ادویه و اغذیه و اعمال
و امثال ان که علاج اعم است و شامل ملوک و سلاطین و فقرا و مساکین
است در خانه نهم این جدول را بر صفحه یسار ثبت شد و این کتاب را بلبث فی
الاوجاع موسوم گردانید و بر دو مقاله مرتب و مرقوم گردانید مقاله اولی
امراضی است که مخصوص بعضوی از سر تا قدم و در ان سیصد و شش
مرض مسطور است و مقاله دویم در امراضی است که بعضوی مخصوص
نیست مثل انکه از خارج بر بدن واقع شود و مثل زهر دادن و گزیدن
و حوزدن دارو و قتال و در ان یکصد و بیست مرض مسطور است والله الموفق و المعین

علاج کلی [illegible]

اگر از حرارت افتاب بود دهن ش سر بگلاب و روغن نیلوفر و گل بر زنند و ضماد کنند سر ش اکرده و سرخ مورد
و برگ بید و صندل و گلاب و خطمی سفید و اگر در طبیعت تبعن واقع بود مزوره انار میل نمایند و اگر مرض بود لاغر
سپناخ با نان گندم با سرکه مرده و اگر سرفه بود غذا با آش لیمو یا غوره ترش کنند و اگر ضعیف بود گوشت
جوجه و بادام غاله اضافه کنند و اگر تب هم داشته باشد و اگر از حرارت تب بود یک جره از گلاب و روغن گل
هم جرعه با انوک سر که اضافه کنند و خرقه بنهند و باکتان بر سر نهند و در تابستان بر برف خنک کنند و عضلات
ساق را ببندند و اگر خواهش کم بود شب غذا بر سر دو شنند و در تمام مرض خود را معاف دارند که بطول می انجامد

بابونه و اکلیل الملک و حلبه و مرزنجوش و ورق الغار و سطوخودوس و پوست خشخاش را بجوش اند و آب
ان را بر سر بریزند و سر را بخار ان نگاه دارند و ثفل ان را ضماد کنند و روغن نرگس و سوسن نیز نافع است
که بر سر مالند و اگر از هوای بارد باشد روغن بسیار ابر سر مالند غذا عسل و نان گندم با جوجه مرغ ماتیغ و دارچینی
کنند و کشنیز خشک بر اد باشند و اجتناب کنند از ان چیزی که مستلزم صداع است مثل جوجه و شامه
و پیاز و سیر و حمض و از سبزه و دوغ و کمات و انچه مولد ریاح بود و مثل سیر و پیاز و حمام و سایر احتیاط
کنند و خود را معاف دارند البته

بعد از فصد از تجاب سکنجبین و گلاب بیلاق است و جلاب الو بخارا و عناب و سپستان معتمد
بود و فصد و حجامت واجب دانند و غذا هر روز مزوره انار و دانه بسیار مفید خواهد بود
نیست والله تعالی والله اعلم

هلیله زرد منقی ده درم شاهتره پنجدرم بنفشه و افسنتین رومی از هر یک سه درم اب سه رطل خمانیده
نموده بجوشانند تا چهار یک از ان باقی بماند بعد از ان نیم مثقال صبر و مکی و قی اطمه و ده انطاکیه مشوبه صاف
نمایند و بعد از ان استفراغ کنند و صندل و جشن بهار و گلاب و گلاب و سرکه ترش کنند و بر سر ضماد کنند
نم روغن و الو حلوا را بجوشانند مع قند و مرض مطبوخ مسهل نافع مفید بود

فقرا و مساکین علاج	علاج ملوک و سلاطین	استفراغ	علامات	سبب			
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	فی الصداع الحار
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	فی الصداع البارد
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	فی الصداع الدموی
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	فی الصداع الصفراوی

علاج الکزاز

اسماء	صداع بلغمی	صداع سوداوی	صداع حاری	صداع بخاری
مزاج	بارد است	بارد است	حار است	تابع خلط است که در بدن غالب شده باشد
[illegible]	سالم است	سالم است	سالم است	سالم است
سبب	کثرت بلغم	بسیاری سودا	تند شدن شراب گرم و [illegible] بجهت [illegible] گرم شدن او	امتلای بدن از خلط و [illegible] شدن بخار در بدن و برآمدن بدماغ
علامت	[illegible]	[illegible]	درد گرم [illegible] بعد از خوردن شراب	[illegible]
استفراغ	حب ایارج [illegible]	مطبوخ افتیمون [illegible]	[illegible] سکنجبین	[illegible]
علاج توانگران و سلاطین	[illegible]	غذا کوشت [illegible]	[illegible]	روغن مورد در بینی [illegible]
علاج فقرا و مساکین	عسل [illegible]	غذا [illegible]	[illegible]	روغن گل در بینی [illegible]

علاج اعم

ایارج فیقرا اثر مجوف پوست هلیله اصفر از هر یک یکدرم محموده [illegible] ربعی [illegible] ازرق نصف درمی مجموع را [illegible] ساخته میل نمایند یا صبر سقوطری و عصاره [illegible] و مصطکی از هر یک [illegible] محموده و شحم حنظل از هر یک [illegible] بکوبند و جمع کنند [illegible] گرم حب نمایند و در سایه خشک نموده یک مثقال از آن میل نمایند و حب را معاف ندارند

افتیمون [illegible] فاریقون و بسفایج از هر یک نصف [illegible] شحم حنظل [illegible] و ملح [illegible] از هر یک [illegible] مجموع کوفته و بیخته با آب [illegible] کرده [illegible] دو درم [illegible] میل نمایند بعد استفراغ با [illegible] بنفشه و نیلوفر و اکلیل الملک [illegible] و حور را کوفته و بیخته بجوشانند و اگر آب آن را بر سر نطول کنند غذا گوشت بره یا خروس [illegible] بجوشانند [illegible] غذا او نمایند

والله اعلم

تقویت سر کنند بروغن [illegible] و تلیین طبیعت کنند [illegible] که در [illegible] مرض اولا بدن را [illegible] باید [illegible] و معده [illegible] که مذکور شد [illegible] سر را [illegible] کنند [illegible] میل نمایند و بعد از اهتمام مسهل هر روز [illegible] مشغول شوند تا هضم شود و بقیه که در معده مانده [illegible] دفع شود و [illegible] دلالت میکند [illegible] طعام و بمالند پاها را [illegible] روغن بنفشه و روغن [illegible] را [illegible] بریزند و [illegible] و بدن را [illegible] در روغن گل [illegible] غذا [illegible] [illegible] باشد منع [illegible] کند [illegible] بخار را دفع کنند

اولا گل مورد را بجوشانند و آب آن را بر سر ریزند یا در روغن گل [illegible] و تلیین طبیعت کنند [illegible] که مناسب اخلاط بود که موجب بخار است و [illegible] با هم ضم کنند [illegible] شربت هر کدام که خواهد تناول نماید و [illegible] سیب یا امرود یا سماق [illegible] را [illegible] اضافه نموده بعد از طعام تناول کنند و بعد از طعام اندک کشنیز میل نماید تا [illegible] بخار بر طرف شود و صداعی که حادث شود از [illegible] کنند [illegible]

اسماء	صداعی که بسبب اسباب خارجی پیدا شود	صداع بعد از استفراغ	صداعی که بشرکت معده بود	شقیقه
مزاج	تابع سبب است	یابس است	حار و رطب است	یابس است
[illegible]	مخوف است اگر از ورم [illegible]	مخوف است اگر استفراغ شود	غیر مخوف است	مخوف است [illegible] چشم
سبب	ضربه [illegible] و امثال آن	[illegible] و امثال آن	[illegible] معده [illegible]	اخلاط حاره [illegible]
علامت	[illegible]	[illegible] گرفتن اعضا و خشک [illegible]	[illegible]	[illegible]
استفراغ	فصد [illegible]	[illegible]	[illegible] سکنجبین و [illegible]	فصد و مسهل [illegible]
علاج توانگران و سلاطین	[illegible]	غذا [illegible]	غذا [illegible]	روغن بادام [illegible]
علاج فقرا و مساکین	[illegible]	[illegible]	غذا [illegible]	روغن [illegible] در وقت صداع [illegible]

علاج اعم

ضماد کنند [illegible] و روغن گل را با مورد [illegible] کوفته و اگر [illegible] و اختلاط [illegible] باشد اولا فصد اکحل کنند و اگر [illegible] باشد استعمال حقنه [illegible] خطمی و [illegible] و بنفشه و روغن گل و اندک سرکه ضماد باید کردن و سبب استعمال سرکه در این ادویه [illegible] که قوای ادویه را [illegible] مواد در [illegible] که در [illegible] و [illegible] ادویه را در اعضا و [illegible] و تحلیل و تسکین مواد را اراده [illegible] در این مقام

غذا گوشت مرغ و [illegible] که از مغز نان باید و [illegible] باشند و قند را [illegible] نموده [illegible] و بعد از آن در دماغ [illegible] روغن بنفشه و کدو [illegible] واگر [illegible] باشد غذا [illegible] و کدو [illegible] اما صداعی که بعد از جماع واقع شود بسبب ضعفی [illegible] منع کنند از جماع و اگر بعد از تناول غذا واقع شود [illegible] در هر [illegible] علاج کنند بخوردن [illegible] و روغن گل [illegible] تقویت دماغ کنند و گل [illegible] بجوشانند [illegible] آن را بر سر ریزند و غذا [illegible] میل کنند و اگر صداع بسبب غذا باشد [illegible] روغن کدو و روغن بنفشه و کدو علاج کنند

اگر خلط صفرا [illegible] مذکور شد و [illegible] و [illegible] [illegible] از هر کدام ده درم با چهار رطل [illegible] بجوشانند [illegible] قند [illegible] اضافه نموده و پانزده درم از آن با سکنجبین میل نماید و گل و صندل و اقاقیا و [illegible] و گل [illegible] گرم [illegible] طلا کنند و [illegible] [illegible] و اگر [illegible] خلط بلغم [illegible] سکنجبین و آب ترب و ملح و هلیله [illegible] و آب گرم [illegible] کنند [illegible] صبر سقوطری [illegible] یکدرم مجموع کوفته [illegible] و گلاب [illegible] غذا [illegible] که در گوشت بره و نخود بسیار بوده باشد

استفراغ خلطی که موجب مرض است پس اگر کثرت حرارت باشد قند و زعفران و کافور را نرم کرده حب سازند و بعضی [illegible] دو [illegible] و کدو و [illegible] و اگر تسکین [illegible] شود [illegible] باشد و غذا [illegible] بوده باشد [illegible] پس [illegible] که [illegible] از جای که الم دارد [illegible] و اگر آواز منقطع شود بسبب شدت مرض نطول کنند بر سر آب [illegible] گرم بسیار و روغن [illegible] گرم کرده [illegible] در گوش چکانند والله اعلم

[illegible]	[illegible]	[illegible]	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک و سلاطین	علاج فقراء و مساکین
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
سرسام	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

[illegible]

غذا بعد از فصد مزوره کدو با آب انار بسیار زند و اگر مرض دوی در زیاده داشته باشد و قوت باقی باشد از دست دیگر فصد کنند و آب جو مثل و گلاب و صندل سرخ و آب شد را النهند با و کریزه و همیشه بهار با آب کاهو بر سر طلا کنند و خربزه که از آب بغول و شکر پخته باشند میل خواهند کرد و اگر حرارت بسیار باشد بر بالای فالوده شم شعال تخم خرفه را کوفته نیک پخته اختصار نمایند و در تمکین جوش دوم آب انار میخوش میل نماید با حیض بعد از دادن و بخواهد که معتدل خواهد بود انشاء الله تعالی والله اعلم

از فروریت الصفراء بعد از آن فصد کنند قیفال را شیره آب غوره و غذای که مزوره بوده باشد با آب انار میخوش پخته میل کنند و بر ته اکل آری و صندل و آب سرکه کاسنی بر سر طلا کنند و در آخر برف بر سر لعاب اسبغول با روغن بادام شیرین و قند برف خشک خود اختیار کنند و اگر تابستان باشد و بخواهد عارض شود و علامات نباشد خشخاش را با شکر با شربت خشخاش با شیرکاهو میل فرماید نافع باشد انشاء الله تعالی والله اعلم بحقایق الامور و احکم

۷۳

[illegible]	[illegible]	[illegible]	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک و سلاطین	علاج فقراء و مساکین
نسیان	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
سبات	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
سهر	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
سبات سهری	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

علاج اعم

اولا مسهلی مرم جلنجبین طرز د میل نمایند و ا ی که در روز و فا جوشانده باشد با قند تناول نمایند فواکه رطب و ماهی و شیر و حبوب مثل باقلا و عدس و لوبیا احتراز نماید و نخورند و اگر ضعیف باشد کل قند و سکنجبین بزوری بدهند و اگر کافی نباشد یک مثقال ... در مناسب است و صوفت معجون بلادر سو ... از هر یک چهار درم عسل مصفی ... شش ماه باشد که ساخته باشد ... اکلیل الملک ... مسح کنند و بر سر ... والله اعلم

اگر سبات بسبب تپ واقع شود علاج تپ بدان سبب نمایند و اگر مرض مزمن بوده باشد و ماده بلغمی بخور ... کندش ... با دار چینی و زعفران میل کنند و اجتناب کنند از آب خنک و خواب در موضع سرد و از نشستن پرهیز کنند و معالجه سده و دور کنند اول سر را بروغن گل و اندکی سرکه بمالند که نهایت مفید است و بعد از سه روز چند بید ستر و فربیون ... اضافه روغن نهند و بعد از ایام فلفل ... گرد بر دست و پا و زانو طلا کنند ... بمعالجه روغن گل ... تنها با قدری ... اضافه ...

و اگر بدین معالجه معتدل شود ... در روغن بنفشه یا بادام ... طلا کنند و اگر بخوابی بود قدری تریاک و زعفران در ... شربت نیلوفر اضافه ... و اگر بخوابی دماغ ... دفع دماغ روغن ... و اسپناخ و اگر بخوابی بسبب ... و اگر سبب تپ بود شربت خشخاش ... میل نماید که مفید است

مناسب است که در تدبیر این مرض سبات معتدل و تدبیر سرسام را مرکب سازند و اگر بسبب ... خلط باشد و اگر صفرا غالب شود در اخراج ماده صفرا اهتمام نمایند و بمعالجه حرارت مشغول شود و اگر بلغم غالب شود حقنه حاره رفع بلغم کنند و طلا بر سر روغن شبت و سرکه را که بسیار مفید است در این مرض والله اعلم بحقایق الامور

۷۴

بر از استفراغ ادویه مذکوره مبدل نماید چیزی که با خلط سودا مناسب باشد میل کند و اگر بخواهد که بر سر دختر روغن بنفشه بر سر زنند و غذا جوجه مرغ که در اسفناج پخته باشند خواهد بود و روغن خیری را بر سر و در بدن مالند و اگر مریض مشعور باشد مستفرغی که مذکور شد اختیار نمایند و الا این حب نیکو است سنای مکی خاصه و افتیمون و تخم حنظل و بنفشه و بادیان و بسپایج و شاه از هر یک یک درم و مقدار را در آب جوش نده تا به ... ... و ده درم شکر و ده مثقال ... خیارشنبر و در آن حل کرده کمثقال روغن بادام که اضافه نموده بدو نوبت گرم کرده عمل نماید والله اعلم

اگر ماده در دماغ باشد بعد از استفراغ بابونج و اکلیل الملک و در منه ترکی و سداب جوشانیده آب آن را بر سر زنند و غالیه و تمام و مرزنجوش را لوی کنند و گوشت جوجه را با سکباج و اسفناج طبخ نموده میل نمایند و از جوز و جاع و شیر و پنیر احتراز نموده اگر ماده در معده باشد و بلغمی بود مسهل اختیار نمایند و جاویدن مصطکی و ارتکاب سکنجبین بزوری و اگر ماده در معده باشد صفراوی کند با ب جو و سکنجبین و نمک و چون معده از اخلاط پاک شود بعد از قرب سیب و رب غوره سازج میل خواهد نمود والله اعلم

و اگر ماده در دماغ باشد بعد از استفراغ بورق و صبر از هر یک یک جزو کندش و زعفران از هر یک نصف صبر را حب سازند هر حبی برابر عدس و بوزن حبه در بینی چکانند با ب مرزنجوش و روغن بنفشه و اگر ماده در معده باشد دفع آن بقی کنند و بعد از آن شراب سیب سازج و رب انار میل کنند و صندل و گل گلاب و آب حیشه بهار جمع نموده بر معده ضماد کنند و غذا گوشت عدس باد راج که زیرباج باشد معین خواهد بود والله تعالی

مناسب است که مالیدن پاها و بستن عضله هر دو ساق را و غذا انخود آب خواهد بود که شبت و دارچینی و خولنجان در آن جوش شده باشد و بوی کنند مرزنجوش را و بیاشامد سکنجبین بزوری و اگر این معالجه نافع نشود معجون بلادر بغایت نیکو است
ثبت والله تعالی

۲۳	جمود	سهر	دوار و کودیلتکی	فساد و نقصان فکر
مزاج	بارد است	بارد و رطب است	بارد است	بارد است
...	غیر سالم است	غیر سالم است	سالم است	سالم است
سبب	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
علامت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
استفراغ	[illegible]	[illegible]	حب صبر	[illegible]
علاج ملوک وسلاطین	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
علاج فقرا ومساکین	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

بعد

اگر مریض طفل بود باشد مرضعه ملاحظه کند و غذا او دراج و مرغ خانگی با نان لطیف میل کند و بعد از غذا اسکنجبین میل کند و از شیر و سماروغ و بودنه و عسل و جمیع ترها احتراز کند و میوه نخورد اصلا و ریاضت غیر مانند نفس را و اگر بلغم غالب بود قی کند با ب ترب و شبت و بودنه مع سکنجبین و ایهاء او نمک را داخل نموده بعد از آن قی کند و سالیوس رومی و سطوخودوس از هر یک بهمدرم داخل و قسط و حیطا با و زنجبیل از هر یک یک درم سلیخه و سارون و قرنفل و مصطکی و قرفه همه را کهار رطل آب کوشانند و جه مثقال شکر داخل کنند و بخورند ...

اگر خون غالب باشد و حمره لون ظاهر بود فصد قیفال کند و هر دو ساق را به بندد و بلکه حجامت کند و تلیین طبیعت کند اولا بحقنه و اگر بلغم غالب بود تخم حنظل و قنطوریون کمر عسل کند و آب شبت خورند و پر مرغ اضطراب کنند و سلطوخودوس دهند و غذا نخود آب که گوشت جوجه و بعد از آن که مرض زوال در رگ او لو نحام رود و در سر را با روغن نرگس چرب نماید و اگر مزاج او بارد باشد معجونهای حار استعمال کند و در تقویت دماغ کوشد که بسیار مرض صعب است و آنکه بیشتر شود در علاج مشغول شود با به والله اعلم و احکم کالحق الامور

اگر حمره لون ظاهر بود باشد فصد و حجامت کند ساقین را و اگر با ... بسیار باشد و بستن اعضا و کاهد و غیر اعضا بود در اخراج مواد بلغمی سعی کند و اگر علامات سودا غالب بود مسهلات ارتکاب نمایند و در جمیع اقسام طعام مناسب است و اگر سرد و بسیار بود در ... خوب مالیدن روغنهای حار که تقص باشد لایق است و ضماد مرزنگوش و ریاضت باعتدال نفس را باید فرمود که اولی و انسب است الله و الله اعلم

اگر خواب کم بود هذیان بسیار گوید اول استفراغ کند و میل کند ماء الشعیر که خشخاش در آن جوش نیده باشد بدهند بعد از آن شراب بنفشه و ... ... که سرش نیز میل کند و غذا مرغ فربه و تخم مرغ نیم بسته و بادام مرغاله را با نان میده بدهد و احتراز کند از گوشت گاو و پیاز و خردل و عسل و بادام که مولد سودا بود و مطبول کند بر سرا آن دو اخشخاش مع پوست و نیلوفر و بنفشه و تخم کاهو و ورق گل از هر یک کفی مجموع باب شیرین جوش شده استعمال کند و شیر دختر بر سر چکانند و بر آن ... بدهند والله اعلم

۲۳	صرع	سکته	کابوس	مالیخولیا
مزاج	بارد است	بارد است	بارد است	یابس است
...	مخوفست	مخوفست	سالم است	غیر سالم است
سبب	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
علامت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
استفراغ	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
علاج ملوک وسلاطین	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
علاج فقرا ومساکین	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

اگر مریض

علاج فقراء ومساکین	علاج ملوک وسلاطین	استفراغ	علامت	سبب	مرض	مزاج	اسم
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	بارد یابس	قطربوب
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	حار یابس	عشق
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

هذا بعد الحمد

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

علاج فقراء ومساکین	علاج ملوک وسلاطین	استفراغ	علامت	سبب	مرض	مزاج	اسم
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	رطب بارد	استرخا
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	رطب بارد	لقوه
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	رطب بارد	تشنج امتلائی
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	تشنج یبس

اگر صوره

علاج اعم
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

مرض	مزاج	نبض	سبب	علاج	استفراغ	علاج ملوک وسلاطین	علاج فقرا ومساکین
[illegible]	رطب [illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
حصبه [illegible]	یابس [illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
رعشه	بارد [illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	وصبح فوفاما ایارج	[illegible]	[illegible]
[illegible]	رطب [illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

علاج اعم						
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

الرشیع

مرض	مزاج	نبض	سبب	علاج	استفراغ	علاج ملوک وسلاطین	علاج فقرا ومساکین
اختلاج	بارد [illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	وصبح فوفاما ایارج	[illegible]	[illegible]
جرب وحکه [illegible]	رطب [illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
برد و کلف [illegible]	رطب [illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	فصد وصبر ایارج	[illegible]	[illegible]
[illegible]	یابس [illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	وصبح فوفاما ایارج	[illegible]	[illegible]

علاج اعم						
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

روغن

	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک و سلاطین	علاج فقرا و ساکنین	علاج اعم
الطاعون — دمویت — غیر لازمت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
کسل — بلغمیت — لازمت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
شقیقه — دمویت — غیر لازمت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
شقشقی — بلغمیت — لازمت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

بعد

	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک و سلاطین	علاج فقرا و ساکنین	علاج اعم
دمل صماد — صفراویت — لازمت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
سکته دماغیه — بلغمیت — غیر لازمت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
سبل — بلغمیت — خونخوار در چشم	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
نقص مره — بلغمیت — موقت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

اکر سبب

اسم	ذاتی	سبب	علامت	استفراغ	علاج	علاج غذا وسائر	
دمعه [illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	

اکبری

علاج اعم
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

اسم	ذاتی	سبب	علامت	استفراغ	علاج	علاج غذا وسائر
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

بون

علاج اعم
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

اثر و دو فقتن ان

	سرطان درینه	مو لعنی دماده چشم	حفر یعنی زایچه چشم	
طبع	یابس است	حارست	رطبست	رطبست
مزاج	برچشم مخوفست	برچشم مخوفست	مخوفست	یابس است
[illegible]	خلط سودا	[illegible]	[illegible]	سالمست
سبب	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
علامت	ورم صلبی که حادث شود در قرنیه و حمرت و شهوت طعام	[illegible]	خان معلوم میشود که رنگ دنبه در چشم ... ماند	علامت ان ظاهرست بر موضع چشم
استفراغ	باسلیقی فصد قیفال [illegible]	[illegible] فصد [illegible]	ترکان اول خواهد بود	روغن [illegible] در چشم چکانند
علاج	[illegible]	[illegible]	شاف [illegible] در چشم کشند	[illegible]
علاج	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

[illegible]

	انتشار ثقبه	نزول آب	اتساع ثقبه	ضیق ثقبه
طبع	رطبست	رطبست	رطبست	یابس است
مزاج	مخوفست برچشم	مخوفست برچشم	مخوفست برچشم	مخوفست برچشم
سبب	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
علامت	بعضی [illegible] چشم [illegible]	[illegible] چشم در [illegible]	[illegible]	[illegible]
استفراغ	[illegible] فصد قیفال [illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
علاج	شاف [illegible] در چشم کشند	[illegible] در چشم کشند	اگر در چشم [illegible] در چشم کشند	[illegible]
علاج	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

[illegible]

اسم	شبکره	جهر	خیالات که از دلست	خیالاتکه از ابخره بود
مزاج	رطبست	یابس است	سالم است	رطب است
حال عضو	سالم است	سالم است	رطب است	بر جشم موحست
سبب	غلظ روح نفسانی و کدورت اخلاط	لغزیدن ... وقت ... یا فتق ... بسیار تحلیل	از معده بر دماغ رسیدن بخارات	بخارات از ... بر ...
علامت	روز بینا و شب کوری	سبب ... بود در روز کور	خیال ... مثل ... و مگس و موی در برابر جشم است	... مگس و شعاعات و موی ... زیاده ... استلاء معده
استفراغ	اماله نفعست	... نیست	حب ایارج و حب قوقایا	حب ایارج و حب قوقایا
علاج ملوک و سلاطین	جگر بریان کرده دارچینی و فلفل بران پاشند و بر بخار اندازند	نفت ... در روغن ... و در حمام مکرر ...	خلعیش مایل نموده ... از آن ... که بار بار در آن ... باشد	... اصفهانی ... باشد
علاج فقراء و مساکین	جگر بریان ... در جشم ... کشند	روغن ... در ... جکانند	سکنجبین ... کنند	... سکنجبین ...

سبل

اسم	حکة الآماق	غره	سیلان	عزب
مزاج	تابع سبب است	حادست	رطب است	حار رطب است
حال عضو	سالم است	سالم است	سالم است	سالم است
سبب	فضله مالح ماد دقیق	خون بسیار غلیظ است	بسبب دوا ... نقصان گوشت ... حادست	...
علامت	خاریدن گوشه جشم و زیاده شدن آماس چون سخاره	زیاده گوشت در گوشه جشم است	بودن رطوبت در گوشه جشم بسبب نقصان گوشت او	خون ...
استفراغ	فصد ...	فصد بسیار ...	از خون به باشد فصد کند ...	فصد قیفال ...
علاج ملوک و سلاطین	برود حصرم اندر جشم کشند	شیاف زنجار ... است	شیاف ماميثا و زعفران را طلا کنند و ... را	شیاف ماميثا و زعفران و ضمع ...
علاج فقراء و مساکین	... جشم ... روغن ...	...	... جشم ...	...

علاج خاص

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

علاج اعم

[illegible]

درکوش حکاسنه بعض ازاد دهان حاره مثل روغن زعفران روغن ترب یا روغن قسط و روغن بادام تلخ و روغن بان یا کلمه تب ترب اداه که در کوش یا روغن زیت که کوش نندی یا هر طرف شود اکر باد کوش ملمه زاره کرکس یا کاو و روغن بادام تلخ کوخته درکوش حکاسنه و یا روغن بابونج درکوش حکاسنه

[illegible]

[illegible]

[illegible]

کلب

علاج اعم

[illegible]

[illegible]

اسم	طرش	طنین	سیلان اذن	خروج سیلان از اذن
مزاج	رطب است	رطب است	رطب است	رطب است
[illegible]	برسبیل معروف است	سالم است	سالم است	اگر علتی شده وخوف دارد
سبب	[illegible] انتقال ماده [illegible]	خلط خارج	[illegible]	وقوع جراحت [illegible]
علامت	اگر بدن بوده [illegible] ماده با بسط	اگر ثقل بوده باشد [illegible] و تفرق اتصال ماده با بسط	حرکت از انظام شدن و حرکت [illegible] ملاحظه باشد	بیرون آمدن حرکت و تقدم حرارت
استفراغ	اگر ماده بلغم بود [illegible]	اگر ماده بلغم بوده باشد [illegible]	[illegible]	[illegible]
علاج موضعی	عصاره سداب و روغن شبث را اگر بلغم بود در گوش چکانند	عصاره سداب و روغن شبث را در گوش چکانند	اگر از بلغم بوده باشد [illegible] فتیله کنند و در گوش نهند	[illegible] در گوش چکانند
[illegible]	[illegible]	[illegible] در گوش [illegible]	[illegible]	[illegible] در گوش چکانند

علاج جسم

[illegible]

اسم	نتن انف	لحم انف گذاشته بود	قروح منخرین بعض اذن	حرارت انف و ورم حار
مزاج	رطب است	یابس است	حار است	حار است
[illegible]	[illegible] شامه معروفست	چون محکم [illegible] معروفست	سالم است	معروفست
سبب	[illegible]	[illegible]	[illegible] ورم	[illegible]
علامت	[illegible] بیرون [illegible] کند	اگر محکم است [illegible]	چون [illegible] سوراخ بینی [illegible]	[illegible]
استفراغ	[illegible]	فصد قیفال [illegible] ایارج	فصد قیفال [illegible]	فصد [illegible]
علاج موضعی	غرغره کنند بسنبل الطیب و قرنفل [illegible]	فتیله [illegible] مرهم زنگار آلوده کرده [illegible] در بینی نهند	[illegible] در سوراخ بینی کنند	روغن و گلاب [illegible] استنشاق کنند
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

علاج جسم

[illegible]

	ذکام	خشم	رض انف	رعاف
اسم	ذکام	خشم	رض انف	رعاف
مزاج	رطب است	رطب است	از کثیف سات میباشد	حار است
[illegible]	معروف است	بروت معروف است	معروف است	معروف است
سبب	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
علامت	سرخی و درد در سوراخ بینی و سوزش آنچه از دماغ بر می آید از حرارت بسته شدن	گرانی دماغ و در یافتن بوی ... و اگر ... در سوراخ بینی	شکستن کسر ... ضربه یا سقط و غیر آن	اگر سبب ... آن در ایام بحران ... حرارت ... کردن
[illegible]	منضج کنند	بوده باشد [illegible]	منضج کنند	[illegible]
علاج غذا و مشروب	حساء که از نخاله و قند و روغن بادام پخته باشند	آب مرزنگوش ... در بینی چکانند	زرده تخم مرغ ... کنند	[illegible] برو بندند
علاج مسهل	[illegible]	در بینی چکانند [illegible]	مسهل [illegible]	[illegible]

حرن

علاج اعم

[illegible]

۹۳

	ثقل زبان و پیچیدن برهم	تغیر در وقت ... خلط بد	شیرینی دهان و تلخی از صفرا است	شقاق زبان
اسم	ثقل زبان و پیچیدن برهم	تغیر در وقت ... خلط بد	شیرینی دهان و تلخی از صفرا است	شقاق زبان
مزاج	بارد است	بارد است	حار است	یابس است
[illegible]	سالم است	سالم است	سالم است	سالم است
سبب	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
علامت	دشواری سخن گفتن و گرانی زبان و احوال آن دشوار	شیرینی دهان از خون و تلخی آن از صفرا ای بسیار	شیرینی دهان از بلغم و ترش شدن از سودای بسیار	شق شدن زبان ... [illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
علاج غذا و مشروب	غرغره کنند سکنجبین ... [illegible] بوده باشد	حلیم و سکنجبین و گوشت ... مفید است	شراب حصرم و شراب تمر هندی ...	[illegible] در دهان گیرند
علاج مسهل	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

اگر سبب

علاج اعم

[illegible]

۹۵

دمیدن کفک و نشانی زبان	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
درد و ماده در لبان	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
درد و ماده طبیعی لبان	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible] دندان	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

سفیداج

علاج [illegible]

[illegible]

۹۴

	سبب	علامت	[illegible]	علاج ملوک و سلاطین	علاج فقرا و مساکین
شقاق شفه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ورم شفه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible] شفه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible] شفه	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

سنبل ناه

علاج [illegible]

[illegible]

۹۶

مرض	مزاج	طبیعت	سبب	علامت	سهم قراع	علاج	علاج
وجع اذن دم اسنان	حار یابس	سالم است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
وجع اسنان از برودت	بارد یابس	سالم است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
حرقه و سوداء تاکل دندان	حار یابس	سالم است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
نفث دم از لثه	رطب	سالم است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

علاج اعم
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

مرض	مزاج	طبیعت	سبب	علامت	سهم قراع	علاج	علاج
کند دندان	بارد یابس	سالم است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
حرکت اسنان	رطب	سالم است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ذهاب اب دندان	بارد یابس	سالم	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ورم حار در لثه	حار یابس	سالم است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

علاج اعم
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

اسم	لحم زائد در اسنان	سیلان لعاب از دهن	حفر دوی لثه دهان	لعض چرک لثه لعان
مزاج	حار و رطب است	رطب است	رطب است	رطب است
بدن	سالم است	سالم است	سالم است	سالم است
سبب	هر بلغم ورم حار و سابق	رطوبتی که از دماغ کنیزد بدهان آید	دلیل که نا بلغم و فم معده عفونت اسنان	هر بلغم ورم حاره و سابق
علامت	گمان برند که سستی از ما کولات است	علامتان ظاهر است	اگر سبب بی ریشه در طعام لثه شوند و بد بو سد	بدبوی دهان و ظهور چرک مرنج ذبدان
استفراغ	فصد کنند اگر خون غالب باشد	تعبیل و تریب کنند	کنند بحب صبر اگر در معده غلط باشد	نفض قیفال سد بس
علاج ملوک و سلاطین	بمالند عسل را و ترکند سماق	مطبوخ گوشت دراج خواه بود	گلاب و قرنفل و عود و زنجبیل بخاوند	بمالند لثه را بعسل و مضمضه کنند بگلاب و سماق
علاج فقرا و مساکین	به سیر بر بزند آن را	مصطکی و کندر را بجاوند	بخاسند مصطکی را و سواک کنند	بمالند لثه خرد و روغن بجل

چون ادویه

علاج اعم			
[illegible]	اگر از حرارت بوده باشد ... و سوس ... از رطوبت ... کودکان ... و الله اعلم	[illegible]	چون ادویه حاره ... [illegible] ... نگاه دارند

اسم	ربحه	خناق	استرخاء لثه	ورم حار در لهات
مزاج	حار است	حار است	رطب است	حار است
بدن	غیر سالم است	غیر سالم است	غیر سالم است	سالم است
سبب	چون خارج علت باشد ... ورم در عضلات حلق	چون بلغم و ورم بعضله حلق	رطوبتی کشکند لهات را	ماده دموی صفراوی که واقع شود
علامت	هیچ چیز فرو نتوان بردن و اگر فرو برد در بینی فرود آید و حرف نتوان زدن از گوش آواز برآید	گشادن دهان به دشواری و فرو بردن طعام و شربت آب دهان و ضیق نفس و حرارت	خیال میکنند که چیزی در حلق ... آویزانست و چون چیزی خورند لهات در حلق افتد	درد و ضربان در دهان و دشواری در فرو بردن طعام
استفراغ	فصد قیفال ...	فصد قیفال و حقنه لینه	فصد با حلق کنند قیفال	فصد قیفال ...
علاج ملوک و سلاطین	... شیر مودده سد کنند	غذا مالوده از نان ... شربت بود	ماشا و گل زعفران و خشخاش و صمغ ... در حلق حکاکند	بگلاب ... غرغره کنند ...
علاج فقرا و مساکین	... در دهان نگاه دارد ...	عسل را ...	... در حلق ...	...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اسم	نفخ و ریاح در معده	فواق امتلائی	فواق استفراغی	فواق معده
مزاج	بارد است	رطب است	یابس است	حار یابس است
مخوف	مخوف نیست	سالم است	مخوف است	مخوف نیست
سبب	از خوردن [illegible] / از تناول طعام بسیار [illegible]	از امتلاء فضلات [illegible] / از تناول طعام بسیار	از استفراغ بسیار [illegible]	از تناول [illegible] [illegible]
علامت	اکثر سبب ضعف حرارت باشد و حادث شود چون طعام خورند هضم نشود [illegible] غذا زیاده کند	بسیار خوردن طعام و رفتن بحمام و کثرت جماع و اضطراب	اکثر که استفراغ خورده باشند	سکون [illegible] سوزش معده [illegible] و در حال گرسنگی زیاده شود در حال سیری
استفراغ	[illegible] طعام [illegible]	[illegible] باسهال [illegible]	ارکان لازم نیست	[illegible]
علاج ملوک و سلاطین	جوارش [illegible] لایق خواهد بود	[illegible] خورند	[illegible] خشک [illegible] باشد و [illegible] با روغن بادام خورند	گوشت [illegible] مرغ [illegible] نهند
علاج فقرا و مساکین	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

اکثر سبب

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

علاج عم[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

مرض	مزاج	کیفیت	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک وسلاطین	علاج فقرا ومساکین
حرارت کبد	حرارت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
برودت کبد	برودت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
رطوبت کبد	رطوبت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
یبوست کبد	یبوست	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

نام	ورم حار در کبد	ورم در کبد	ورم بارد در کبد	نفخ در کبد
مزاج	حار است	بارد است	حار است	بارد است
[illegible]	غیر سالم است	مخوف است	مخوف است	سالم است
سبب	از حصول امتلا با خون	لعفن بسیار با سودا	بعد ورم بسیار	از غذا جلد و بره [illegible] و الغذ شدن ریح [illegible]
علامت	ورم و درد در پهلو باشد و [illegible] و [illegible] غلط بود	گرانی جانب راست و سرفه و عدم شکایت تب و صلابت	بتسکین بارد و لرزه حرارت غریزی ... تولد حرکت ان وقت ظاهر شود	حقنه حاده کنند
استفراغ	فصد باسلیق دست راست	ازان [illegible] حب الرمان بود [illegible]	حب زوب ماده شاید شود	معجون فلسفه لانق خواهد بود
علاج ملوک و سلاطین	ایجر سکنجبین [illegible] خواهد بود	شربت [illegible] دو کوشت [illegible] کنند	حامه و از نان [illegible] و روغن بادام [illegible] باشد میل کنند	صندل [illegible] پهلو و گرانی [illegible] که ورم [illegible] باشد
علاج فقرا و مساکین	اسقوط میل کنند	[illegible] موبر دارند بخورند	اب حو را میل کنند	کلاب و کلقند [illegible] خواهد بود

علاج اعم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

نام	سلع در کبد	دسله در کبد	سود در سطح کبد	قرحه کبد
[illegible]	بارد است	حار است		بارد است
مزاج	غیر سالم است	مخوف است		سالم است
سبب	حفظ فضله ورم	[illegible] ورم حار [illegible]	سوال با ملاکت شتاب حاره	[illegible] سده در عروق باشد [illegible]
علامت	اسهال خفیف [illegible] باشد	[illegible]	حقیقت متوسط	در مقعر جگر باشد
استفراغ	ورم ثقل بعد از جانب پهلو	[illegible]	سوزش و حرارت [illegible]	[illegible]
علاج ملوک و سلاطین	[illegible]	جلاب [illegible] خواهند	قرص کافور [illegible]	[illegible]
علاج فقرا و مساکین	[illegible] خواهد بود	اب [illegible] سکنجبین خورند	اب جو لایق خواهد بود	سکنجبین لایق است

علاج اعم

[illegible]

[illegible]

معالجات این مرض در چهار اقسام
شد معالجه جابر است که مذکور شد

[illegible]

مرض	مزاج	دوران	سبب	علامت	استفراغ	علاج بطریق وسلامت	علاج و غذا و سایر
حصا کردها [illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
استسقاء لحمی	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
استسقاء زقی	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
استسقاء طبلی	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

مناسب

مناسب است که بعد از فصد بحمام رود و بر بدن اب بسیار سطول کنند و در هفته یکبار و بعد از ان
سهولرا بکار برد و بعد از هفته بن خرجی را که کوفته با عسل خر مهره خار نهند و با بونج و اکلیل
الملک و مرزنجوش را ضماد کنند و بعد از ان عسل را با اب گرم ضماد کنند تسکین یابد و فصد عرق
و رک النساء باید کرد و ان رگیست در زیر کعب از جانب حالف و طریق فصد انست از مفصل تا
انجا چهار رگست بکعب پا محکم به بندد و بابونج و شبت اب را جوش شده در ان نشنند غذا
کوشت تیهو و کبک و جوجه مرغ خانگی خواهد بود والله اعلم

[illegible]

[illegible]

کلقند و اب [illegible] و عسل کنند یا اندک غذا اما ماده نضج یابد بعد از ان استفراغ ماده نمایند
ولعاب [illegible] و لعاب [illegible] و لعاب [illegible] کتان از هر یک چهار درم گرفته عدس یک درم انیسون
و کمون از هر یک نیم درم اضافه نموده [illegible] مرغ خر بهر ضماد کنند نافع است و [illegible]
هلیله و املج و زرنبند و [illegible] فارسی از هر یک [illegible] سورنجان از هر یک چهار دانگ نمک هندی و [illegible]
[illegible] همه را کوفته با اب خربزه استعمال کنند و حرکت اندک کنند و اصلا جماع نکنند
که مضر است و از امتلاء طعام اجتناب کنند و از چیزهای بد پرهیز کنند مثل گوشت گاو و عدس

۱۰۹

مرض	مزاج	دوران	سبب	علامت	استفراغ	علاج بطریق وسلامت	علاج و غذا و سایر
وجع مفاصل [illegible]	حار است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
صلابت مفاصل	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
داء الفیل	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

[illegible]

علاج [illegible]
[illegible]

مجموع را در مرضی که گرم باشد سرشته شده اورا بجامها و بمالند مزاجرا باعتدال و چون شب تسکین یابد بحمام برند
و چون از حمام بیرون اید سر و بدنرا بجامهای نشکو بپوشانند و غذا گوشت تیهو و جوجه بریان با زیره ماج
خواهد و مرزنجوش را دوا کنند اگر شب تمام بر طرف نشود و در بدن اندک از ان و در مرض خلاف خواهد بود
و دول [illegible] منهضم باشد و ممکن است که بتب او ازجمله تب حقیقی نشود پس مناسب ان بود که فصد
کنند و [illegible] مسهل نموده بعد از ان شربت لیمو اختیار کنند و چون تب ساکن نشود در [illegible]
ماج مناسب است

[illegible]

[illegible]

۱۱۰

معالجهٔ اعم

[illegible]

به شدند طبیعت بقا یفات و ضمادی حنزکور ایشی سعال
نمایند و از اغذیه بارده و قابضه مثل مرور ایشی استاق ورک
میل کنند در لواح قیلیان و مورد و بنجد و کلما رعصص
و شربت بر و امرد و نشراب و قرص کهربا مفید است

[illegible]

[illegible]

حمی غب	حمی مطبقه	حمی محرقه	حمی ...
حار یابس	حار یابس	حار یابس	حار یابس
سالم است	سالم است	سالم است	سالم است
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

(Row labels of the table: سبب، علامت، استفراغ، علاج ملوک و سلاطین، علاج فقراء و مساکین)

علاج اعم

[illegible]

علاج این مرض مثل علاج ورم
کنند پس اگر طلا کنند بر ورم طلبیه را که مرد خاص ... باشد
مثل صندل و گلاب و حشیشه بهار و ... مدشهای مرده ... را مثل اسقول و جلاب ... و غذا کدو و مرو
ماش و اسپناق و ... و آب انار و ... خواهد
و در ... حمام حرکت ... نافع ...

مناسب ... حمام ...
و اغذیه که ... مثل ...
و ... میل نهند و اگر ... باشد
... بعد از آن ...
بارده کافیست والله اعلم

[illegible]

حمی ...	حمی یوم	حمی ...	حمی ...
حار یابس	حار یابس	حار ...	حار یابس
سالم است	سالم است	سالم است	سالم است
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

اسم	حمی ربع	شطر الغب	حمی غب	سونوخس
مزاج	بارد یابس است	حار رطب است	حار رطب است	حار رطب است
بحران وجود	سالم است	در صعب مخوف است	غیر مخوف است	سالم است
سبب	عفونت خلط بلغم و سوداء بسیار	عفونت بلغم و صفرا بسیار	عفونت خلط صفرا	غلیان خون بسیار
علامت	در ابتدا لرزه شود در سایر بدن و حرارت بیشتر بود و بول بد بوی و تب هر روز دیگر	علی الدوام تب باشد و یک روز ضعیفتر و یک روز لرزه بسیار و مرض ضعیف	لرزیدن و کزیدن اعضا و سوزش بعضی بود و بول ترشح بسیار و خوف ماده داخل عروق	صداع و حرارت بلمس و تشنگی و حمرت لون علامت خون می باشد
استفراغ	[illegible]	[illegible]	[illegible]	می باید که فصد کنند
علاج ملوک و سلاطین	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
علاج فقرا و مساکین	دائما ...	[illegible]	[illegible]	...

علاج عـم

[illegible]

اسم	حمی محرقه	حمی حصبه و جدری	مطبقه	مواظبه
مزاج	حار است	حار است	حار رطب است	بارد رطب است
بحران وجود	مخوف است	مخوف است	سالم است	مخوف است
سبب	عفونت خلط صفراوی در داخل عروق	عفونت خون بسبب غلیان	عفونت خون بسیار	[illegible]
علامت	همیشه تب باشد و تکرر ... بخلاف مطبقه و حرارت و تب ...	حمی حصبه و ...	...	...
استفراغ	عفونت خلط صفراوی در داخل عروق	... فصد کنند	فصد ... کنند	[illegible]
علاج ملوک و سلاطین	[illegible]	حمی حصبه ... و شربت عناب ...	...	[illegible]
علاج فقرا و مساکین	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

مناسب است

علاج اعـم

[illegible]

١٢	حمى غب سبب اخلاط دم	حمى غب سبب بسيار اخلاط بلغمى	حمى لثقه	اتقيا الس
مزاج	حارست	بارد ورطب	باردست	بارد ورطب
[illegible]	سالمست	مخوفست	مخوفست	موحوست
سبب	[illegible]	عفونت اخلاط وبلغم [illegible]	تعفن بلغم در داخل عروق	بلغم رجاجی که در باطن باشد
علامت	[illegible]	مرض بلغمیست وبدن لاغر شود واگر غذا خورد استفراغ کند [illegible]	علامت او مثل مرض [illegible] است واین مرض مانند دق است و مرض صعب بود	باطن بدن خنک وظاهر گرم باشد
استفراغ	[illegible]	[illegible]	استفراغ کند [illegible]	[illegible]
علاج ملوک وسلاطین	[illegible]	[illegible]	خنجبین وسکنجبین ودراج [illegible]	شربت خنجبین وسکنجبین وغذا دراج وکبک خواهد
علاج فقرا ومساکین	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

علاج عام

[illegible]

ترید و مارینعون استفراغ دهند وغذا کوشت بهیج وجوجه مرغ وکبک باماش

نخته باشند واسهال لا یوجب

115

١٣	لیقورما	حمى مرکبه	حمى دق	حمى ذبول
مزاج	باردست	مرکبست از چند خلط اخلاط	حار یابس است	حارست
[illegible]	مخوفست	مخوفست	در آخر مخوفست	مخوفست
سبب	بلغم غلیظ یا صفرای غلیظ	عفونت دو خلط است	[illegible]	[illegible]
علامت	ظاهر بدن خنک وباطن گرم بود	بحسب حرارت از اخلاط عفن	عدم الم [illegible]	فرو رفتن چشمها وپیدا شدن [illegible]
استفراغ	[illegible]	[illegible]	[illegible] استفراغ نیست	[illegible]
علاج ملوک وسلاطین	[illegible]	علاج خلط غالب کنند [illegible]	شربت [illegible] ودخول حمام [illegible] ودر آب گرم وغذا گوشت مرغ	قرص کافور وشربت [illegible] وگوشت جوجه مرغ واسفیدباج با بادام
علاج فقرا ومساکین	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

علاج عام

اگر ماده غلیظ باشد علاج مثل علاج العالیس باشد واگر ماده صفرا باشد دوای [illegible]
دوای حمی [illegible] علاج او العلاج مرکبه کنند واز علاج حمی محرقه [illegible]
نهند وچون در این مرض زبان سیاه گردد ونفس عظیم وتشنگی بسیار [illegible]
[illegible] باشد علاج این مرض تنگ دارند که علاج [illegible] دارد

علاج [illegible] مرکب است از علاج حمیات مفرده پس اگر ماده [illegible] مرکب [illegible] علاج
مذکور شد [illegible] عمل آورند واگر ماده [illegible] افزار باده باشد علاج ماده در
ابتدا کنند [illegible] اول علاج او کنند [illegible] مرکب باشد [illegible]
خشک کنند قرص کافور تناول کنند وترطیب بدن [illegible] وغرغره کنند [illegible]
[illegible] حمیات علاج کنند [illegible] بدن را [illegible]
باشند [illegible] وغذا [illegible]

[illegible]

واگر حرارت بسیار بود [illegible] قرص کافور [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] گوشت [illegible]

116

اسم	ورم بلغمى كه انرا رخوه كويند	ورم صفراوى كه انرا نمله كويند	دموى ورم كه انرا فلغمونى كويند	حمى ومالى
مزاج	بارد رطب است	حار يابس است	حار رطب است	حار است
[illegible]	سالم است	محوف است اكر در عروق بود	محوف است	مخوف است
سبب	بلغمى كه منتشر باشد غليظ	ماده صفراء رقيق	امتلاء واحتقان بسيارى خون	[illegible]
علامت	سفيدى رنك وسستى خون فرو بر انكشت را دران موضع اثر كو بماند	در پوست سوزش بود باشد كه بان ورم سوزش وحرارت وخاريدن نه باشد	درد بود ودهاج وبسيارى حرارت وچون دست بر بدن نهند فرو رود وچون بردارند بحال باز آيد	[illegible]
استفراغ	ترنود وشحم حنظل وحب ايارج	طبخ فواكه محموده	فصد كنند	فصد كنند
علاج ملوك وسلاطين	طلا كنند شياف ماميثا را با اقاقيا وحضض باب كاسنى وباب لسان الحمل	سركه وسپيداج ممزوج كرده صوحر ابدان ترمنوه طلا كنند	[illegible]	[illegible]
علاج فقرا ومساكين	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

علاج اسم

[illegible]

اكر بدن ممتلى باشد ماده ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

اسم	سرطان	حمره يعنى آتشك	حمره يعنى سرخ باد	ورم سوداوى كه صلب كويند
مزاج	بارد است	حار است	حار است	بارد يابس
[illegible]	سالم نيست	سالم است	مخوف است	سالم است
سبب	بعضى از ان در خارج بود وبعضى در [illegible]	خون حاد بدان مخلوط شود [illegible]	خون رقيق وزرده صفرا	خلط سوداوى حامض
علامت	[illegible]	مطبوخ فواكه محموده [illegible]	فصد كنند	مطبوخ افتيمون
استفراغ	شدت فضلات او وشكل شكل خرچنك بود	متفرق نشود وجمع [illegible] هر دانه كلان شود در عمق كوشت	حمرت وسوزش ودرد باشد وچون انكشت بران موضع نهند وفرو رود وچون بردارند [illegible]	صلابت وتقدم درد والم ورنك سياه باشد [illegible]
علاج ملوك وسلاطين	[illegible] طلا كنند	شياف ماميثا وكاسنى ولسان الحمل طلا كنند	[illegible]	مرهم داخليون نافع است
علاج فقرا ومساكين	[illegible]	طلا كنند	[illegible]	[illegible] طلا كنند

علاج جسم

[illegible]

	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک وسلاطین	علاج فقرا ومساکین
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

ازدجو

علاج عام

[illegible]

در اول مرض فصد کنند و استفراغ نمانند و چون جمع شود ضمادی نهند که نضج ماده کنند و با اخطوی شده باخراره که منفجر آن موضع است باز گردد مثل خطمی و کتان و آن چیزی که جاذبه باشد و چون ماده پخته شود وی منفجر شود شکافند از آن موضع شکاف باید که رود مرهم و تر باشد و بعد از آن شکافته هر کسان ماکه مرهمی بر آن نهند که گوشت برویاند مثل مرهم اسفیداج و اعراض اسفیداج سفید سفیداج ارزیز از هر یک درمی و روغن چهار درم روغن گل خسته اسفیداج را اضافه لت کرده مخلوط کنند و اگر حرارت بسیار باشد محم مرغ اضافه کنند

بعد از استفراغ و فصد در تقلیل غذا از گوشت و حلویات اجتناب نمایند و این مرض را ادع نهند مثل حلیت و چون خواهند که ماده جمع شود مسعول را با سفیده محم مرغ نهند و چون ماده جمع شود از آن چیزی که نضج ماده کند مثل خمیر گندم و بورق و اندکی و عسل مع بوره مروغ عسل خمیر نموده نهند و اگر منفجر شود مرهم که بر رویاند گوشت را نهند خالی در خراج مذکور رسد و اگر خود منفجر شود و خمیر ترش و سرگین بز و بوره که در حو ذکر کرده باشند مجموع را با زرده محم مرغ و عسل طلا کنند

[illegible]

	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک وسلاطین	علاج فقرا ومساکین
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

دراین مرض

علاج عام

[illegible]

مقدار استحکام مرض فصد کنند و از تکاب سهل و اغذیه رطبه مثل گوشت بره و مرغ غاله شرح از و شدن آن است عسل شیره باشد و غیره کنند باشد عورت و روغن بادام و از حوامض و شبیه که مولد سودا است مثل گوشت گاو و عدس و حلوا احتراز نمایند و روغن بنفشه و سرمه بر جا نکا در حوض مالند در حمام و در آب اکلیل الملک و بنفشه نشینند و آب انار و ارده با قطا هر روز ه ماش سند و این معجون مسهل نهند صفت هلیله کابلی و افتیمون و اسطوخودوس و سنا نمور از هر یک ... و رقا از تکاب کنند و جهر لاجورد معقد است

[illegible]

بعد از شرب دوا مسهل از اغذیه که مولد بلغم باشد احتراز کنند و اغذیه صالحه از تکاب نمایند مثل نخود که از گوشت کبوتر بچه باشد و ماده جنس و توت سنج حرب که حرکت کند طلا کنند با کاسه گرم قد وقت در و بوره را باسر که طلا کنند که گفته در دان ابن کرنشته باشد معتقدست و این وقت بیباشد که ضبط غلیظ روی طاهر باشد و در بدیست و گوشت و مطبوخ افتیمون و غار بقعون نیز مفیدست و ترید و قنیبر و مصطکی و زنجبیل نیز مفیدست و حمام رفتن بسیار بهتر علاج اما هیچ علاجی بهتر از قی کردن نیست در ماه حرسته هر سه روز متعاقب

۱۲۱ اسم	مزاج		سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک و سلاطین	علاج فقرا و مساکین
قوبا سیاه	بارد یابس	سالم یابس	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
قوبا قوبا	حار یابس	غیر عفونت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
او دام معصامر	حار یابس	سالم یابس	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
جرب و حکه و وی	یابس یابس	عفونت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

اکر حوق ا...

علاج عمر
[illegible]
بعد شرب سودا و صفرا از ادویه که مولد خلط باشد که ان خلط سبب ان مرض است احتراز کنند و ریشه علاج ان برطوبت کنند چنانچه مذکور شد و اگر در غیر روی باشد صمغ آلو را در سرکه نقوع کرده طلا کنند تا حرق و ارد نخود را نیز که خمیر نموده طلا کنند و دراین مرض خود را اصاف مدارد که دبطول می انجامد البته البته
[illegible]
بعد از استفراغ علاج کنند مثل انکه بحمام روند که آب بسیار در شته باشد و با البدن راه یا ترس و خل خمر و گوشت نخود و خربزه و بعد از ان روغن چغند و اگر رباه شود با کبر عرس و خل خمر و بورق و روغن گل یا ... اما در جرب ... که نیم طل سطح بیاش ... بعد از ان که حمام ... ارزن ... ول که ... اخر ... زرد گیر ... الحل ... هر یک ... زعفران و ... سقو نیا ... کوفته ... مخلی ... زنگار ... و نمک و قسط و کندش و زربج ... هر یک ... کرم ... [illegible]

۱۲۲ اسم	مزاج		سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک و سلاطین	علاج فقرا و مساکین
انفشت جلد	یابس یابس	سالم یابس	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
سلاد عوفنا	رطب یابس	سالم یابس	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
شری کری ...	حار یابس	عفونت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
شرو صفار	رطب یابس	سالم یابس	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

ازادویه

علاج عمر
از ادویه غلیظ که مولد بلغم باشد اجتناب کنند و مونزج و برس دو مره و ماما و سرکه و سوس سها لخونی را بعسل معجون ساز ند و طلا کنند و بعد از ان بحمام رفته اب بسیار گرم بسیار بر سر ریزند و کوکرد ماربزرا بسرکه خمیر نموده طلا کنند غذا نخود آب جوجه مرغ و زرده تخم مرغ نیم برشت مناسب است
[illegible]
[illegible]
این مرض و قتی میشود که خلط غلیظ در روی ظاهر شود در میان جلد و گوشت و علاج او بعد از شرب ادویه مسهله احتراز از اشیا ... حرمی که مولد خلاط غلیظ باشد و غذا کنند خرفه ... که باشند باب گرم ماهی ... ظاهر جلد شور را بعد رزدن سداب ... که ... کرده باشند با اندکی از مر طلا کنند غذا اکوشت دراج و وحشی مقشر خواهد بود والله اعلم

١٢٣	طاعون	صفت [illegible]	فارشل وتماشر	نار فارسی
مزاج	حار رطب	حار رطب	حار رطب	حار رطب
[illegible]	عفونت	سالم است	عفونت	عفونت
سبب	[illegible]	رطوبت [illegible] خون عفونت [illegible]	اخلاط بلغم وسودا	ماده آن خون است
علامت	[illegible]	[illegible]	[illegible] و جا محکم شود	[illegible]
استفراغ	[illegible] خواهد بود	فصد [illegible] کرد	مطبوخ افتیمون [illegible]	فصد کنند
علاج ملوک وسلاطین	صندل وکافور [illegible] طلا کنند	طلا کنند در حمام [illegible] و روغن گل	[illegible]	[illegible]
علاج فقرا ومساکین	[illegible] طلا کنند	[illegible]	[illegible]	[illegible]

[illegible]

علاج اعم

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

١٢٣

١٢٤	نقطه	نبات [illegible]	قروحی که [illegible] شود	ام [illegible]
مزاج	حار رطب	یابس است	حاد است	از جمیع کیفیات میباشد
[illegible]	سالم است	سالم است	عفونت	سالم است
سبب	[illegible]	[illegible]	خون محترق سوداء	[illegible]
علامت	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
استفراغ	فصد کنند	فصد کنند	فصد مطبوخ افتیمون	[illegible]
علاج ملوک وسلاطین	شراب عناب [illegible] خواهد بود	مالیدن روغن گاو [illegible]	مرداسنگ [illegible] طلا کنند	طلا کنند [illegible]
علاج فقرا ومساکین	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

[illegible]

علاج اعم

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

١٢٤

اسم	جراد	سعفه	داء الثعلب وداء الحیة	عرق مدنی
مزاج	یابس است	رطب است	یابس است	حار است
قوت	سالم است	سالم است	سالم است	موجب ضعف [illegible]
سبب	حرارت بلغم تلخ یا خون یا مره الصفراء یا مره السوداء بود	بلغم مالح	یکی از اخلاط اربعه باشد	[illegible]
علامت	شورشت در جلد که شبیه باشد به تب خاله	قرحه حادث شود در رو و دست [illegible] کنند پوست را و خون زرد و سیلان کنند	ریختن موی و ظاهر شدن رنگ آن خلط سبب آن [illegible]	معروف است
استفراغ	جبر [illegible] کنند	و مطبوخ [illegible] تنقیه [illegible]	[illegible]	مناسب نیست
علاج ملوک وسلاطین	بخطمی و سعد و آب چغندر بشویند آن را	روغن گل را طلا کنند و ورق سوسن را نرم کوفته بر آن [illegible]	خرقه در [illegible] و روغن بادام [illegible] را با روغن [illegible] طلا کنند	[illegible] طلا کنند
علاج فقرا ومساکین	نورق و [illegible] را کوفته طلا کنند	قرطاس محرق را در خل [illegible] طلا کنند	شعر محرق [illegible] طلا کنند	[illegible]

علاج عام

جراد	سعفه	داء الثعلب وداء الحیة	عرق مدنی
بعد از تنقیه [illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

موده اسنک

۱۲۵

اسم	ثوثه و [illegible]	کلف ونمش ووضح	ورم [illegible] تحت الجلد	عظم سره وکبر شدن او
مزاج	یابس است	رطب است	رطب است	حار است
قوت	سالم است	سالم است	سالم است	سالم است
سبب	خلط غلیظ [illegible] باشد	[illegible] خلط سوخته و خلط سودا	رطوبت [illegible]	ریح غلیظ سبب [illegible]
علامت	ثوثه [illegible] که [illegible] شود و [illegible]	نقطهای که [illegible] روی [illegible]	چون انگشت [illegible] منقطع شود	بزرگ شدن [illegible]
استفراغ	مطبوخ افتیمون	فصد قیفال [illegible]	[illegible]	[illegible] مناسب است
علاج ملوک وسلاطین	طلا کنند موضع مرهم احمر را و بخار بر آن نهند	[illegible] طلا کنند	[illegible] صندل و گلاب [illegible] طلا کنند	[illegible]
علاج فقرا ومساکین	[illegible]	[illegible]	[illegible] طلا کنند	[illegible] طلا کنند

علاج عام

ثوثه و [illegible]	کلف ونمش ووضح	ورم [illegible] تحت الجلد	عظم سره وکبر شدن او
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

بعد از نفضه

۱۲۶

اسم	مرض اظفار و تقشر ان	کوفتن اظفار و [illegible]	عسوق ملتی	احتراق و شعوق
مزاج	بارد است	یابس است	حار است	یابس است
[illegible]	مجوفست	سالم است	سالم است	سالم است
سبب	از بلغم بسیار واقع شود	[illegible]	خون سوخته سودا	ماده غلیظ حاده
علامت	سفیدی که عارض شود ناخن را	معروف است	[illegible] که در تحت جلد است	قروحی که [illegible]
استفراغ	حب صبر لایق است	ترک او لایق است	[illegible] عارض شود	[illegible]
علاج ملوک و سلاطین	[illegible] طلا کنند	[illegible] طلا کنند	اغذیه جیده مثل گوشت بره لایق است	[illegible] موضع الم را و مرهم احمر طلا کنند
علاج فقرا و مساکین	[illegible] را طلا کنند	[illegible] طلا کنند	روغن [illegible]	روغن [illegible] طلا کنند

[illegible]

علاج اعم

[illegible]

اسم	قرحه مع حرارت	قرحه مع حرکت فساد	قرحه منفرده	جراحت تنها
مزاج	حار است	رطب است	بارد است	از جمیع کیفیات [illegible]
[illegible]	مجوفست	مجوفست گاه	گاه مجوف گاه سالم	گاه مجوف است
سبب	[illegible]	ضعف عضو از تحلیل فضلات غذا	جراحتی که سابق بوده باشد	[illegible]
علامت	حرارت و سوزش و وجع شدید در ان عضو بوده	[illegible] رطوبت با قرحه باشد	[illegible] طول العهد شده باشد	علامات ان ظاهر است
استفراغ	فصد کنند	[illegible]	[illegible]	[illegible]
علاج ملوک و سلاطین	غذا گوشت جوجه با [illegible] و انار و سیب [illegible] خواهد بود	غذا [illegible] خواهد بود	شقایق النعمان محرق را با آرد جو استعمال کنند	[illegible]
علاج فقرا و مساکین	[illegible]	عسل را طلا کنند	فصد کنند [illegible]	[illegible]

[illegible]

علاج اعم

[illegible]

۱۴۲	انواع	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک وسلاطین	علاج فقرا ومساکین
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

ورم کبد

علاج اعم

[illegible]

129

۱۴۲	انواع	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک وسلاطین	علاج فقرا ومساکین
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

الکزاز

علاج اعم

[illegible]

130

علاج فقرا ومساکین	علاج ملوک وسلاطین	استفراغ	علامت	سبب	نبض	اسم	١٢
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

چون قوت

علاج اعم

چون قوت ضعیف باشد کوشت جوجه مرغ مبسل کنند واضمده مذکوره را استعمال نمایند تا تسکین یابد مرض وعلاج اوانست که سست نرم شود ان موضع وحده سیاه او سفنکه دیس چون این علامت ظاهر شود روغن ومرهم زنجار وزیرت که نرم کوفته باشند استعمال باید نمایند ان سیاهی که دراوست وکوشت کوشت سرخ برسد وازان علاج کنند تا ان جراحت مرده باشد کوشت وچون به جنبد که کتانه مسخو فرفیه وتخم مشور وروغن کل واسفیداج را برآن موضع نهند که بسیار سیفیدست

[illegible]

بالنده داد وفابی رابر روی عدس وسوسن را نرم کوفته اسفیده تخم مرغ وروغن کل جمع بنمونه ضماد کنند وبرداسنک وروغن کل واسفیده تخم مرغ واندک خمر باهم ترکیب طلا کنند ومرهم نوره اترابر سبکنفعت چهار ونیت بر نوره اسفیده ریخته اب انرا بر ودر طرف نکاه دارند باصاف شود وجرمی که دراوست بعد ازان جرم را خشک کرده ضماد کنند باروغن کل اکر سوخته شدن ان اسکرم باشد شوینده ان موضع را باب زیتون که سک دران کهنه باشند ومرهم اسفیداج ونوره بسیار مناسب جراحت واللّه اعلم

[illegible]

١٣١

علاج اعم

بعد ازانکه کشاده باشند سر او نهاده باشند محاجم را بر ان موضع نکیرند سر طهاز ازنده و در دیکر ریع سنن که فرز تراش کنند تا خارش شود وان حاکستر را چارد ابیا رخطهای واند یاه داانک کوفته بیاشامند ود دارشلی که ممزوج کرده باشند بار خشک شده ورا کوفته بر ان موضع نهند وبعد ازان مرغ دهند اکر مرغ بمیرد نهک دوانه بود وغذا کوشت بره وشرغاله بدهند وبعد ازان انمرغ دهند تا بود وبشر دباغکوبه وبادشا بیاشامید شراب جو را ولی بسفول ومغزیشاه بود وباد زنک ودانه به وشسته وضع فرح وحکما کفته اند حکر سک بریان کرده بخورد که نافع است

[illegible]

[illegible]

در ساعت به برند اثرا پیشتر از انکه زهرا و لعاب سی بابه شنند مار انرا اکر موضعی بود که نتوان بریدن وتبسل کنند شوربای اسفیداج را نبشت ونمک ودارچینی وضفادع واسفیداج رصاص را ضماد کنند وسرطان نهری وقونیخ وارد کندم وتمکس الوفته بشیر باره کهنه حر کنند با جوجه مرغ را کشته شکاف کرده بر نیش عقرب ضماد کنند وزراوند وحب الغار وجند بیدستر از هریک یک مثقال کوفته ضماد کنند واکر مریض اورا ویده کهو باشد جرم زده عمل العلاج ست ازار نکشند

علاج فقرا ومساکین	علاج ملوک وسلاطین	استفراغ	علامت	سبب	نبض	اسم	١٣
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

بعد ازانکه

١٣٢

نام	کزیدن عقرب جراره	کزیدن رتیلا و عنکبوت	کزیدن زنبور و ملخ	کزیدن عقرب
طبع	حارست	باردست	حارست	باردست
درجه	محرقست	مخوفست	مخوفست	مخوفست اعضا در بعضی
سبب	سوزش ان و الم بسیار	خشکاند سم	حرارت زهر او بسیار بشد	بادرش حرارت زهر او ...
علامت	فصد کنند و شاخ محاجم را بر ان نهند	سیلان کند رطوبتی مثل ... شکنیه در بسیار و ورم و خارش و لرزه کی و عرق	ورم در موضع گزیده شده و سرخ شود ان موضع و درد بسیار کند و گاه باشد که عرق و غش حادث شود	ورم در موضع گزیده و درد بسیار و ضماد ... غش حادث شود
استفراغ	روز اول الم و درد کم باشد و در روز سیم بسیار ورم کند	بموضع الم را	بمکد موضع گزیده شده را	فصد کنند اگر درد بسیار کند
علاج ملوک و سلاطین	بول و خون و غش باشد فصد کنند و محاجم را بر انجا گذارند و آب بسیار از انجا برده	فرو برند مریض را در آب و کان فتیله کش و آب گرم	گل ارمنی و سرکه را طلا کنند	روغن گل را کنند
علاج فقرا و مساکین	سرکه و نمک ضماد کنند	... بیاشامند ... [illegible]	گاه گل و ... خانه زنبور طلا کنند	... را دهم کوبند

علاج اعم

[illegible]

نام	خوردن داذنا نخ	خوردن حشیش و بزردن بنبل	خوردن داروی قتال	خوردن دوای جمال
طبع	از جمع کیفیات میباشد	از جمع کیفیات میباشد	باردست	حارست
درجه	مخوفست	مخوفست	خوفست	سالم است
سبب	بسبب ... افراد ...	شدت ...	بود ... کیفیت ...	...
علامت	شدت و وضع مثانه و حرقت بول و بول الدم ...	ادرار غشی و ورم و فرو شدن چشمها	گرانی دست و پا و بازو و جمیع بدن	شورش معده ... والتهاب ...
استفراغ	... کنند ...	...	... کنند ... و روغن ...	... کنند ...
علاج ملوک و سلاطین	لعاب سقول و جلاب و روغن بادام از ...	... تریاق فاروق ... باب ...	تریاق اربعه و ... مثلث ...	روغن ... بنفشه ... لعاب ...
علاج فقرا و مساکین	... بادام	...	...	... بادام ...

مرصانه و نسا و ثوف و ورق سداب و فلفل و عاقرقرحا و فربیون ... [illegible]

[illegible]

٨٧	خوردن شوکران وافیون	خوردن عرق الحل سنبل	خوردن ذنب ابل	خوردن مرداه افعی
مزاج	ازجمیع کیفیات میباشد	ازجمیع کیفیات میباشد	گاه گاه باردست واتفاق میشود	گاه گاه حارست واتفاق میشود
درجه سلامت	موذیست	غیر خوف سالمست	سالم وخوف نیست	سالمست
سبب	بسیار سردست وجهت اوست	سعادت بسیار بود	[illegible]	[illegible]
علامت	[illegible]	[illegible]	الم درد [illegible] بود	[illegible]
استفراغ	[illegible]	قی کنند با آب گرم	با آب گرم وروغن قی کنند	قی کنند با آب گرم [illegible]
علاج ملوک وسلاطین	تریاق فاروق و دوا المسک [illegible]	تریاق کبیر [illegible] کنند	[illegible]	تریاق فاروق [illegible]
علاج فقرا ومساکین	سیر وشیره جوز وعسل را خورند	[illegible] خورند	بخورند الخ [illegible] را	[illegible]

بعدازنه

علاج سم

[illegible]

١٣٥

٨٣	خوردن بلادر	خوردن نخل سکر	خوردن ضفادع	خوردن ارنب بحری
مزاج	حارست	حارست	یابس است	باردست
درجه سلامت	سالمست	حد سالمست	موذیست	سالمست
سبب	از اعضاء [illegible] کیفیت ان	شدت حرارت وحدت او	منافیست [illegible]	[illegible]
علامت	سوزش در دهان ولدغ در حلق ومعده [illegible]	گردن بدن وغشی وزحمت	[illegible] دهان [illegible] سرخی چشمها	نفث الدم وضیق النفس [illegible]
استفراغ	قی کنند بروغن گل وآب گرم	قی کنند با آب گرم [illegible]	قی کنند با آب گرم وعسل [illegible]	قی کنند با [illegible]
علاج ملوک وسلاطین	روغن بادام وماء الشعیر وشراب عناب	لعاب بهقول ودانه به در روغن گل وروغن بادام	حمام وبعد از آن سکنجبین	شیر که تازه دوشیده باشند
علاج فقرا ومساکین	لبن حلیب با [illegible]	شیر که تازه دوشیده باشند	[illegible]	ماء الشعیر الخ [illegible]

اگر خوردن

علاج سم

[illegible]

١٣٦

١٢	حرارت قلب	برودت قلب	رطوبت قلب	یبوست قلب
ماده	محوفست مکر انکه بسیار شود	بارد است	سالم است	یابس است
پیدا بود	حارست	محوفست	رطب است	محوفست
سبب	از بلغم ... زرداب ... ماده ... الف ...	ورم ... از اسهال ... در ... بود ... جابر ...	ورم حاری که حادث شود در غضه وصدر	ده که ... در دل ... آمده تر بود ... در بسیار
علامت	زرد رو و چهره تا ناف درد باشد و در زبان سکه ... کردن و پهلو و میان کتفین درد کند	خواب و حرکت نتواند کرد و هیچ وحس و کاه شود و شور در سینه و تشنش باشد	در غضه و خیلو شب بسیار دهان عروف و عدم سعال و فده و لعوت شود	اختلاط دهان و تب وچون علت قوی بود سدر در شب وحک دهان عارض شود
استفراغ	فصد کند	حقنه نیز معتمد بود بود	فصد کند	فصد باسلیق
علاج ملوک وسهل طبعی	فقد از ... کلوستان و ... سوس و عناب خوار ...	رب ... مع عناب و بنفشه مربی ... سازند مفید است	ماء الشعیر و عناب و بنفشه هر دو از تکاب ... کند	شربت خشخاش ... و مرور ... اسفناج است
علاج فقرا وساکین	... لعاب ... مفید است	... شراب سفید ...	... خشخاش ... لعاب اسغول و ...	ماء الشعیر ... میسل ...

علاج کل

علاج عمم			
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

اسماء	سعال	نزول لسه	غرق ومحوق تکمید	فروبردن دلو با قار ...
مزاج	رطب است	رطب است	مخلوط از کیفیات	مخصص از کیفیات
پیدا بود	محوفت چون بسیار شود	محوفست	محوفست	محوفست
سبب	فضله که نازل میشود اندماغ ... ومزاج ... مشتمل بغبار و دود	فضله رطبه که از دماغ نازل میشود	ظاهرست	... که در حلق مانده باشد
علامت	اگر از سبب خارج باشد تقدم سبب ... مزاج حار و عطش اگر بارد بود حذر یافتن از هوا سرد	خشونت حنجره وحدت آنچه بیرون می آید اگر از حرارت بوده است	و اضح است	استف کنند از علیل که بعد از شرب آب با خوردن ... عارض شده
استفراغ	حار باشد ... فصد کند اگر خلط ... بوده باشد ... استفراغ	فصد کند	... دارند تا ... بیرون آید	...
علاج ملوک وسهل طبعی	مربی بنفشه با روغن بادام و نشاسته و شکر پخته میل کند	خشخاش تر با پوست بجوشانند تا بقوام آید و حل نموده میل کنند	چون از آب بیرون ... ار ... و شیر پخته باشند	... را بنک ... فرو برند
علاج فقرا وساکین	... تخم مرغ ... تازه	... فستق ... میل کنند	... وبستان ... میل کنند	... باشد

فرغرہ

علاج اعم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

علاج آتش مرض [illegible]

[illegible]

دوری که [illegible]

علاج سل [illegible]

اسم	ذات الصدر و ذات الجنب	شوصه	خراجات صدر	برسام که آن را شوصه گویند
مزاج	حاد است	حار است	حاد است	حار است
بحران و وقت	مخوفست	مخوفست	مخوفست	مخوفست
سبب	[illegible]	[illegible]	[illegible]	غذا و بسیار [illegible]
علامت	نبض عظیم و او انبث که [illegible] طول و عریض و شاهق بود	[illegible] نبض ورود و منقبض شود در رود دفع انفعال کند	ضعف نبض و او [illegible] در رقیق و منخفض بود	صلابت نبض بطریقی که خیال کنند که پوست [illegible]
استفراغ	[illegible]	[illegible]	مناسب نیست	فصد مناسب نیست
علاج ملوک و سلاطین	اقراص کافور را با آب [illegible] گوشت جوجه مرغ [illegible] غوره میل کنند	[illegible]	شراب سیب که مطیب بود بمشک و بوی خوش [illegible]	رفتن بحمام و میل نمودن غذا [illegible] روغن بادام [illegible] پخته باشند و گوشت جوجه [illegible]
علاج فقرا و مساکین	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

علاج الفرح

علاج اعم	علاج امثال مرض [illegible] علاج ذات الجنب [illegible] ذات الصدر [illegible] ذات الصدر [illegible] العرض [illegible] والله اعلم
	[illegible]
	[illegible]
	[illegible]

اسم	خفقان قلب	ضعف قلب	قذف قلب	تفتیش قلب
مزاج	رطب است	بارد یابس است	حار است	یابس است
بحران و وقت	[illegible] است	مخوفست	مخوفست	مخوفست
سبب	[illegible] سودا	ضعف سودا و [illegible]	سوء مزاج حار که عارض [illegible] مردم را	[illegible]
علامت	[illegible]	خیال میکنند که گوفته [illegible] و دل و [illegible] غشی عارض شود و ضعف دل میکنند و لعاب از دهان میرود	رنگ او متغیر میشود و دل [illegible] باشد [illegible]	در رنج شود روی و عرق بسیار در موضع مختلفه ظاهر شود
استفراغ	[illegible]	[illegible] مناسب است	فصد [illegible]	[illegible]
علاج ملوک و سلاطین	[illegible]	[illegible] گوشت مرغ لایق است	آب جوی که گوشت مرغ در او جوشیده باشد	آب جو با گوشت مرغ از [illegible]
علاج فقرا و مساکین	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

علاج اعم

علاج اعم

اگر سبب ضعف معده باشد عارض شود علاج آن بهمین طریق و غشی مثلا که مذکور شده و اگر بسبب
اطلاق طبیعت باشد تدبیر آن کنند بطریق که مذکور شد و اگر سبب حبس باشد غذا پیش از نوبت
بدهند و مناسب نیست که غذا تا نه باشد که بکلاب تر که باشد سبب و ... به میل
ناشتد و ... و باز ... باشد و اگر غشی عارض شود در ابتدای نوبت باشد اینست
که ملاحظه نمایند که سبب غشی چه چیز است و بضد او علاج کنند که نفاست دفع خواهد
شد انشاء الله تعالی

شور ... سعدا ... که پخته باشند و بالقوه حار باشد مسهل کنند و اندکی از سنبل
الطیب و بادیان و ... نشسته در آب جوش شده ... کنند و روغن نرجس
و روغن قسط را بر مشان کشفن بمالند و ... و جبر و مصطکی و سنبل الطیب را
فلا کنند معتد خواهد بود و الله اعلم

٢٢	[illegible]	[illegible]	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک وسلاطین	علاج فقرا ومساکین
یبوست مری	نادراست	سالم است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
رطوبت مری	رطب است	سالم است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
سوء مزاج حار در مری	حار است	خوفناک نیست	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
سوء مزاج بارد در مری	بارد است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

علاج اعم
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

٢٣	[illegible]	[illegible]	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک وسلاطین	علاج فقرا ومساکین
حرارت معده	حار است	خوفناک است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
حرارت معده با صفرا	حار است	[illegible] خوفناک است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
برودت معده با رطوبت معده	بارد است	سالم است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
برودت معده از بلغم	بارد است	سالم است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

علاج اعم
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

انواع امراض معده وعلاجها

[illegible]

اسم مرض	مزاج	عفونت	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوکی وسلاطین	علاج فقرا ومساکین
یبوست در معده	نا سلیمت	سالم است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ورم حار در معده	حار است	سالم است	صفرا با خون [illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ورم بارد اسود در معده	بارد است	غیر عفونی است	بلغم یا سودا	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ورم وفساد شهوت	بارد است	عفونی است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

انواع امراض معده

[illegible]

اسم مرض	مزاج	عفونت	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوکی وسلاطین	علاج فقرا ومساکین
ذهاب شهوت	بارد است	عفونی است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
جوع بقری	بارد است	عفونی است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
شهوت کلبی	بارد است	عفونی است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
وجع فؤاد	حار است	عفونی است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

[illegible]	مزاج	خوف وسلامت	سبب	علامت	استفراغ	مشروبات ومأکولات	علاج وسائر ادویه
مطش دخان معلا	حار است	مخوف است	حرارت یبس باهم در معده	اگر در سینه بی‌ساکن شود وتشنگی ... هوا باشد	... اگر خلط در معده بود باشد	رب سیب ورب انار با ملح مناسب باشد	رب انار با ... سبل نماید
سوء اسم از حرارت	حار است	غیر مخوف است	سوء مزاج که غالب شود معده	از ازروق بوی اید ودهان تلخ ...	ترک او لایق خواهد بود	سکنجبین سفرجلی وشراب لیمو با گلاب سبل نماید	گلاب انار با ... سبل نماید
سوء اسم از برودت	بارد است	سالم است	... سوء مزاج بارد که ... معده	خلودن ... ترش وبیرون ... سودا ... واقع شود	مناسب نیست	شراب ... دارچین ... غذا گوشت جوجه مرغ	...
سوء اسم خلط صفراوی	حار است	سالم است	خلط صفراوی ... واقع شود	مرون ... صفرا ... دهان ...	سکنجبین سفرجلی ... لیمو با غوره تناول کنند	اگر ... دست ... واگر ... تناول کنند	سکنجبین سفرجلی ... لیمو با غوره ... تناول ...

[illegible]

امراض معده وعلاج اعم

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

٢٨	سوء مزاج خلط بلغمی	سوء مزاج خلط سوداوی	بطلان هضم از تخامه	هیضه
مزاج	بارد است	بارد است	بارد است	بارد است
خوف وسلامت	مخوف نیست	غیر مخوف است	مخوف است	سالم است
سبب	خلط بلغمی	خلط سوداوی	ضعف معده از هضم ...	... طعام ...
علامت	از دوش ترش ... طعام ...	از دوش ترش وبیرون آمدن سودا ...	از دوغ ... طعام ... ترش شود در معده	... اگر اسهال حادث شود
استفراغ	...	...	سکنجبین ... کنند	قی کنند ... روغن بادام
مشروبات ومأکولات	...	شراب ... وغذا گوشت مرغ لایق است	... معده ... تناول کنند	... شراب ... وامرود ومورد
علاج وسائر ادویه	...	...	...	...

[illegible]

علاج اعم

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

	ذرب ذرت	زلق الامعاء	غثیان و قی	نفث الدم
	حار است	بارد است	بارد حار است	بارد است
	مخوف است	مخوف است	مخوف است	مخوف است
	[illegible]	[illegible]	خلط غلیظ [illegible]	[illegible] خون [illegible]
	شوری دهان با آن خلط [illegible] باشد و ترتیبی [illegible] که غذا منهضم [illegible] باشد	اگر سبب [illegible] باشد تشنگی بسیار و دهان و زبان خشک [illegible]	اغذیه بسیار [illegible] خورده باشد اگر [illegible] خلط [illegible] باشد [illegible]	بیرون آمدن خون [illegible] و در معده [illegible] بعد از آن [illegible] کنند
	مناسب نیست	[illegible] مناسب باشد	[illegible]	فصد باسلیق کنند
	[illegible] طبیعت را	[illegible] و جلنار و گل مناسب [illegible]	انار [illegible] بآب [illegible] میل نمایند	آب به را [illegible] کنند
	[illegible] باید خورد	[illegible] و جلنار و گل مناسب [illegible]	[illegible] بآب [illegible] میل نمایند	[illegible] او بخورند

	علاج اعم			
	[illegible]	[illegible]	[illegible]	با نحوه و بذر کرفس و بادیان از هر یکی [illegible] درم زنجبیل [illegible] کنند از هر یک [illegible] درم [illegible] والله اعلم بحقایق الامور

151

	اصلاح معده	خشارت معده	تشنج یبس در معده	تشنج امتلاء در معده
مزاج	حار است	بارد است	یابس است	رطب است
[illegible]	سالم است	غیر مخوف است	مخوف است	سالم است
سبب	خلط [illegible] که محتبس شده باشد	خلط غلیظ [illegible] غضلات	[illegible] رطوبات در اوقات	امتلاء [illegible] رطوبت که در معده [illegible]
علامت	حرکتی که [illegible] اصلاح در معده ظاهر شود	برآمدن [illegible]	قرار نیابد طعام در معده و از چیزهای خشک [illegible]	قرار نیابد طعام در معده و از چیزهای رطب [illegible]
استفراغ	[illegible] اسهال کنند	فصد [illegible] باید کردن	مناسب نیست	[illegible]
علاج [illegible]	[illegible] قند از [illegible] کنند	غذا [illegible] خواهد بود	عناب [illegible] و کدو [illegible] قند و روغن بادام [illegible]	[illegible]
علاج [illegible]	سبوس و گل [illegible] معده نهند	شوربا [illegible] خواهد بود	[illegible] عود	[illegible]

152

150

علاج خون

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

۱۲	ورم صلب در رحم	دسله رحم	سرطان رحم	رحا
مزاج	حار است	حار است	بارد است	بارد است
سلیم مخوف	غیر مخوف است	غیر مخوف است	مخوف است	مخوف است
سبب	خلط سودا و بلغم ... باشد	ورم حار که ...	ماده سودا در رحم باشد	باد غلیظ که منجمد شود در ظلمات رحم
علامت	صلابت در رحم و فم رحم و ثقل و اضطراب و حرکت اعضا حرکت ساق	علامات او همان علامت ورم حار است ...	درد بسیار و صلابت در رحم و سیاهی رنگ و سستی او باشد	ملمس شود چنان که خارج درد دارد مانند فرزند در شکم دارد
استفراق	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
علاج ملوکی	[illegible]	روغن بنفشه ... در رحم کنند	[illegible]	[illegible]
علاج فقرا	[illegible]	روغن کاو ... در رحم کنند	[illegible]	روغن کاو در اندام کنند

علاج اعم

[illegible]

۱۳	امساه در رحم	برد در رحم	قروح در رحم	شقوق در رحم
مزاج	رطب است	رطب است	یابس است	حار و رطب است
سلیم مخوف	سالم است	مخوف است	مخوف است	مخوف است
سبب	[illegible]	رطوبت ... باشد	[illegible]	اخلاط دموی
علامت	مقدار رحم که مایل ... شده باشد	ثقل ...	درد و بیرون آمدن چیزی ...	[illegible]
استفراق	[illegible]	[illegible]	[illegible]	فصد باسلیق
علاج ملوکی	[illegible]	روغن ... حقنه کنند	[illegible]	[illegible]
علاج فقرا	[illegible]	نشستند در آب نقعام	نشستند در آب نقعام	[illegible]

علاج اعم

[illegible]

مرض	احتباس مشیمه و فرزند مرده	عسر ولادت	کثرت اسقاط	عدم حمول
مزاج	یابس است	یابس است	رطب است	رطب است
سلامت	مخوف است	مخوف است	مخوف است	سالم است
سبب	[illegible]	[illegible]	[illegible]	خلطی که در رحم باشد ... معلوم شود
علامت	سکون جنین ... لاغری ...	[illegible] ... اگر علامات ...	لاغری و فرو رفتن ...	سوء مزاج رحم باشد یا خلطی که ... در رحم
استفراغ	اگر ... لایق است	...	[illegible]	[illegible]
علاج	زراوند مدحرج ...	... شکم و پشت را ...	سل کنند ...	روغن زعفران ...
غذا	قطران را بر دارند	...	[illegible]	...

علاجات اعم

[illegible]

اگر سبب از خارج احتراز کنند از آن و اگر سبب رطوبت بلغم و رحل باشد مسهل حفظ از تحلب کند بعد از آن حقنه کنند که مقوی رحم باشد و اگر سبب نفخی باشد در آن موضع ... جوارش عنبر ... کنند و صفوف ... از کرفس ... که تنقیع کنند بریان ... از هر یک ... بخواه از هر یک ... شکر ... از آن مجموع ... و اگر سبب ... قطع کنند او را ... مجموع ... زرد آن ... کنند بعد از آن ... از هر یک ... و روغن گاو ... کنند و ... کنند

[illegible]

... آنرا که درد او شده باشد ... و فودنج و گلقند ... چون مرده ... کنند ... قطران ... کنند جنین مرده بیرون آید پس اگر بیرون نیاید ... کنند ... و جنین مرده را بیرون آورد و چوب کنند او را روغن بنفشه و بنشینند در آب ... گرم و اخراج جنین ... کنند و نگذارد که غشی عارض شود والله اعلم

مرض	ورم صلب در رحم	خون بسته در رحم	ورم حاد در رحم	الحقنری که منع حمل کند
مزاج	یابس است	یابس است	حار است	یابس است
سلامت	اگر الم بسیار بود مخوف است	مخوف است	مخوف نیست	سالم است
سبب	... که تحلیل نیافته	... خون ... در رحم ...	... در پستان ...	...
علامت	صلابت محکم و ... رنگ و ...	خون ... و صلابت ...	... و سرخی پستان	معروف است
استفراغ	مطبوخ افتیمون ...	فصد صافن کنند	فصد کنند	...
علاج ملوک و سایر طبقات	... کنند	... کنند	... روغن گل ... نان خشکار	بر دارند قبل از غذا ...
علاج و غذا	...	...	ده تخم مرغ ... روغن گل	...

علاج اعم

[illegible]

نام	مزاج	خوف و خطر	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک و سلاطین	علاج فقرا و مساکین	علاج اعم
عرق النساء	بارد است	سالم است	خلط غلیظ دور	درد جانب فخذ تا کعب	فصد باسلیق بعد از انضاج سودا و بلغم و حب ...	غذا گوشت و کرنب و نخود و زرده تخم مرغ ... غذا کنند	روغن ... را کوفته مالند	[illegible]
نقرس از حرارت	حاد است	سالم است	خون یا صفرا که میریزد بعضی مفاصل ... پای	شدت درد مفصل و گرمی و نفخ ... از اشیاء بارده بر آسودگی حرارت اگر ماده صفرا بود	در دموی فصد کنند و در صفراوی ...	غذا شوربا ... بود با آب انار ترش	غذا ...	[illegible]
نقرس از برودت	حاد است	سالم است	بلغم یا سودا که میریزد ... پای	قلت درد مفصل و کبودی و سیاهی ... اگر سودا بود و سفیدی اگر بلغمی بود	بعد از نضج خلط ...	خلنجبین ...	غذا ... خواهد بود	[illegible]
وجع مفاصل از	بارد است	سالم است	بلغم یا سودا غلیظ ... مفاصل ریزد	قلت درد و سیاهی رنگ و ورم و صلابت عضو اگر از سودا بود و اگر بلغم بود سفید	بعد از نضج ... حب ...	گلقند عسلی ... کنند	... اگر ... کنند	[illegible]

مناسب

نام	مزاج	خوف و خطر	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک و سلاطین	علاج فقرا و مساکین	علاج اعم
استسقاء با حرارت	حاد است	مخوف است	...	تشنگی و سرخی بول و تب با سایر علامات استسقاء که مذکور شد	...	غذا گوشت دراج و جوجه مرغ ...	...	[illegible]
یرقان اصفر	حاد است	مخوف است	...	زردی بول و چشم و کف و سایر علامات استسقاء که مذکور شد	... باشد	غذا اسفناج تازه ... باشند	... سکنجبین ...	[illegible]
یرقان اسود	بارد است	غیر مخوف است	سودا ...	سیاهی بدن و کبودی سفیده چشم ...	فصد اسلیم ...	گوشت جوجه ...	... خواهد بود ...	[illegible]
سوء مزاج طحال	حاد است	غیر مخوف است	تناول ملاقات ...	...	فصد باسلیق ...	گوشت مرغ بسیار ...	آب انار ...	[illegible]

استفراغ

	نفخ در طحال	ورم بارد در طحال	ورم حاد در طحال	سوء مزاج رطب بارد در طحال
مزاج	بارد است	بارد است	حار است	بارد است
حکم	غیر مخوف است	سالم است	سالم است	مخوف است
سبب	بسیار برودت مزاج ... سودا در	بلغم یا سودا	صفرا یا خون بسیار	بسیار ... سودا در ...
علامت	تمدد در جانب یا ورم ... گاه باشد ... فراخور باشد	تکدر رنگ و صلابت ورم چون سبب سودا باشد و سپیدی رنگ چون سبب بلغم باشد	حرارت ... و غلظت در ... که لکنت و گرانی و تمدد ...	کدورت رنگ بدن ... و قلت شهوت ...
استفراغ	مطبوخ افتیمون خورند	مطبوخ افتیمون	فصد باسلیق ایسر	مطبوخ افتیمون
علاج ملوک و سلاطین	شربت دینار با کنجشک و زیره میل نمایند	سکنجبین بزوری	قرص زرشک و سکنجبین لائق است	... و ... ان و سکنجبین خورند
علاج فقرا و مساکین	[illegible]	... را بعسل ... کنند	... سکنجبین ... خورند	[illegible]

قبل از خوردن

علاج اعم			
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

	اسهال خون از جگر	اسهال خون از امعا	سحج و زحیر نیز گویند	ضعف در طحال
مزاج	حار است	حار است	یابس است	رطب است
حکم	مخوف است	بسیار مخوف است	مخوف است اگر در ...	مخوف نیست
سبب	غذا ...	...	...	ضعف قوت ...
علامت	اگر ... خون باشد ... شهوت را باطل سازد	... رطوبت بلغمیه ... مثل رشته ... باشد	... موجب ...	سیاهی رنگ و کدورت سفیدی چشم و سقوط ... شهوت ... قوة جاذبه
استفراغ	مناسب نیست	ترک آن مناسب است	... اگر ساده باشد ... محموده	حب افتیمون
علاج ملوک و سلاطین	رب ریواج و زرشک ... که حبس طبیعت کند میل نمایند	زرشک و ... و امرود مناسب است و غذا برنج و شبیر با جاورس ... دراج خواهد بود	سپغول با روغن بنفشه میل نمایند ...	شربت قرص کبر که سکنجبین خواهد بود
علاج فقرا و مساکین	[illegible]	[illegible]	[illegible]	... خواهد بود

... کنند

علاج اعم			
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

قولنج

	مغص	ایلاوس وان قولنج است	قولنج بلغمی وریحی	دود حیات وحب القرع
مزاج	بارد است	بارد است	بارد است	رطب است
خوف	مخوف است	مخوف است	چون درد بسیار شود مخوف است	مخوف است
سبب	بلغم محض ... اگر صفرا ... شده باشد	[illegible]	دایم بیرون ... بلغم غلیظ ...	رطوبت بلغمی در امعا متعفن شود
علامت	ابا رو قنقرا و آب گرم اگر بر از محض شده باشد	اگر سبب ورم که سبب ... حاصل شود و جمیع محمود باشد بارد	درد بسیار چنان خیال کند که ان موضع را سیخ داغ سوراخ میکند و آروغ ترش و کرش باشد	بیرون آمدن کرم با براز ... و شبناف بیرون بسیار غشیان در معده ... باشد
استفراغ	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
علاج ملوک وسلاطین	تخم تره تیزک بریان کرده با شراب ... مسهل کنند	تریاق فاروق باید مالید که نافع است	رب ریواس که شراب ... مع قرص ... طبیعت کند	جوز ... و آب ...
علاج فقرا ومساکین	[illegible]	[illegible]	[illegible]	... بخورند که مفید است

ادویه کبیرون

علاج اعم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

	شقاق معده	ورم اندرون معده	نواصیر	بواسیر
مزاج	حار یا بس	حار است	حار است	حار است
خوف	غیر مخوف است	غیر مخوف است	سالم است	مخوف است
سبب	[illegible]	[illegible]	خون ...	[illegible]
علامت	شق شدن مقعد ... رجل	ظهور ورم اندرون مقعد	[illegible]	[illegible]
استفراغ	[illegible]	فصد کند	فصد کند	[illegible]
علاج ملوک وسلاطین	فصد کند	نخود آب لایق است	نخود آب لایق است	[illegible]
علاج فقرا ومساکین	غذا نخود آب ...	[illegible]	[illegible]	[illegible]

علاج عام

علاج اعم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

	حکه در مقعد	قروح در مقعد	خروج مقعد	استرخای شرج
مرض	حکه در مقعد	قروح در مقعد	خروج مقعد	استرخای شرج
مزاج	حاراست	رطبست	حار رطبست	بارد رطبست
عاقبت	مخوف نیست	سالم است	سالم است	غیر مخوف است
سبب	گرم یا بلغم شور تولد خون سودا در جای یا ماده در	بسیار رطوبت باشد	عضلهء او یا بار رطوبت ... بمقعد	عضله بباره ... رطوبت ...
علامت	مرور بهتر بیرون اید علامت گرم و تولد خون سودا اگر سبب خلط	ظهور جراحت و چرک	بیرون آمدن اگر سبب مقعد باشد و ورم مقعد را علامات ... شد	بیرون آمدن باد و براز بیکباره ... سقط و ...
استفراغ	فصد باسلیق	فصد کند	غذا نخورد ... بطیخ ...	منتسب نیست
علاج ملوک وسلاطین	غذا از زوره زرشک	تخم مرغ نیم برشت	اگر سبب ورم بود فصد کند	عسل را سبیل کند
علاج فقرا ومساکین	غذا از زوره که بانان پخته باشند	زوره زرگ	زوره انار منلبست	غذا برنج لایقست

علاج اعم

[illegible]

اگر سبب ... بسته علاج ان بطریق ... کرده شد واگر سبب کثرت خون باشد بعد از فصد اغذیه مذکوره بسیل ... نهند واگر سبب خلط ... بود یا بورق ... کردن بدن از ان اخلاط ... و روغن گل و سرکه در آن موضع مالند

	حصاة و رمل در کلی	هزال کلی	برودت کلی	حرارت کلی
مرض	حصاة و رمل در کلی	هزال کلی	برودت کلی	حرارت کلی
مزاج	حاراست	حار یابس است	بارداست	حاراست
عاقبت	مخوفاست	مخوف است	مخوف نیست	غیر مخوف است
سبب	... غلیظ ...	... سوء مزاج کرده ...	تناول اشیاء بارده ... بود	تناول اشیاء حاره و ترددِ بسیار
علامت	بول اندک بیرون آید ... در بول ... ثقل ... حرارت بول	بول او مثل ... که از گوشت تازه بیرون آید و احیانا درد پشت و شهوت بول کم بود	بول سفید و ضعیف و درد پشت ... میل ... مباشرت ...	بول زرکین و گرده گرم و تشنگی بسیار و قوت مباشرت نیز بسیار بود
استفراغ	از تنگی ... که در او ... بعد ... کرده باشند	استفراغ ماده کنند اگر ... مزاج حار بود	حقنه حاره کنند	حقنه بارده کنند
علاج ملوک وسلاطین	... را اضافه مسیل نهند	صندل و گل و ... غلاف کنند	با ... مسیل کنند	شربت ...
علاج فقرا ومساکین	...	صندل و گل و مورد ... غلاف کنند	زنجبیل ... مسیل ...	لعاب اسبغول ...

علاج اعم

[illegible]

بروغنهای حاره مثل روغن کاژیره و بادام و قسط عمل کنند و در موضع کرده بالد ... و معجون کوغ و در ین موضع از بکار باشد که مفیدست

[illegible]

١٣٢	انواع	[illegible]	سبب	علامت	استفراغ	علاج [illegible]	علاج [illegible]
ورم حار در کلی	حار است	[illegible]	خون یا صفرا	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ورم صلب در کلی	بارد است	[illegible]	بلغم یا سودا	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
ریح در کلی	بارد است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
قروح کلی	حار است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

تخم کتان و

علاج اعم

تخم کتان و حلبه از هر یک ده درم تخم خطمی و خبازی و شبت و بابونه از هر یک چهار درم اشق علک الانباط از هر یک سه درم که از این ادویه ساخته باشند با کرم حل کرده با قرانمر ضماد کنند و اگر حرارت باشد از اشق و علک حب کنند و مغز نان و خیار و کدو و تخم خطمی و خبازی برابر هم کوفته سه درم از آن با شربت بنفشه و جلاب مسهل کنند و غذای شوربای گوشت خواهد که با اسفیداج پخته باشند و با روغن بادام [illegible]

[illegible]

[illegible]

تعدیل مزاج کنند بمثل شیر و تخم خیار و بادزهر و با غذاها که مذکور شد مداومت کنند و بعد از فصد باسلیق به ملح خون سیاه [illegible] که از آن شسته تجربه باشند و صمغ عربی و کتیرا داخل حقنه مسهل کنند و در علاج این مرض که علی المدام بول [illegible] خود در امعاء و سایر معالجات تعدیل کنند تا بطول نه انجامد

١٤٣	انواع	[illegible]	سبب	علامت	استفراغ	علاج [illegible]	علاج [illegible]
حصب کلی	حار است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
بول الدم	حار است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
بول ال[illegible]	حار است		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
دیابیطس	حار است	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

لبد ازرق

علاج اعم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

نام	حرب در مثانه	حصا در مثانه	ورم بارد در مثانه	ورم حار در مثانه
مزاج	حار است	حار رطب است	بارد است	حار است
مخوف یا نه	مخوف است	مخوف است	مخوف است	مخوف است
علامت	حنظ مرار یا بورق	حنظ عفنظ [illegible] بحرارت مثانه [illegible] بشد	[illegible] یا ورم حار	خون [illegible]
استفراغ	سوزش و دریه در بول و درد خارش و رسوب [illegible] بول باشد و بدن لاغر بود	بیرون آمدن ریگ با بول و درد مثانه و نواحی آن	بول و غایط بیرون آید اگر بسیاری آید و ورم ظاهر [illegible]	ورم و سوزش و درد بسیار در مثانه و دشواری آمدن بول و [illegible]
علاج ملوک و سلاطین	فصد [illegible] کنند	مطبوخ مسهل	فصد کنند	فصد باسلیق کنند
علاج فقرا و مساکین	شوربای حرب	زجاج محترق را اضافه کنند نموده مسهل [illegible]	نخود آب با دارچین خورند	صندل [illegible] و آرد جو [illegible] ضماد کنند
	لعاب اسبغول خورند	عقارب [illegible] بشد	روغن بابونج بمالند	[illegible]

علاج اعم

[illegible]

نام	قروح مثانه	وجع مثانه	ریح مثانه	جمود دم در مثانه
مزاج	حار است	حار است	بارد است	بارد یا حار است
مخوف یا نه	مخوف است	غیر سالم است	مخوف است	غیر سالم است
سبب	تعقد ورم در مثانه	ورم یا قروح [illegible]	[illegible] رطوبت ضعف مثانه	ورم [illegible] خون [illegible] مثانه
علامت	سیلان زبان و حرقت بول و درد مثانه [illegible]	درد و سوزش در موضع مثانه و عطش [illegible]	تمدد و عدم ثقل	[illegible]
استفراغ	بادویه [illegible]	[illegible] کنند	[illegible] کنند که مفید است	سکنجبین عسل
علاج ملوک و سلاطین	قرص [illegible] اسبغول [illegible]	شیره تخم خیار [illegible]	[illegible] مناسب است	شیره تخم خیار [illegible]
علاج فقرا و مساکین	[illegible]	شیره [illegible] حار [illegible]	سکنجبین عسل مسهل کنند	شیره تخم خرفه [illegible]

[illegible]

مرض	عسر البول	تقطير البول	البول في الفراش	فتوق
مزاج	بارد است	حار بارد است	~~حار بارد است~~ رطب	رطب است
[illegible]	سالم است	غير مخوف است	غير مخوف است	مخوف است
سبب	ضعف مثانه يا ورم يا حصاة يا اخلاط [illegible]	الم سبب [illegible] سوزانند [illegible]	سستي [illegible] منفعت [illegible] مثانه	[illegible]
علامت	اگر ضعف مثانه بود [illegible] مثانه بول بيرون آيد و اگر سبب ورم بود علامت ورم ظاهر شود	رقت بول و سوزش و درد [illegible] و اغذيه حاره و اگر سبب حرارت [illegible] بول	بيرون آمدن بغير اراده و گاه باشد كه در خواب [illegible]	اندك اندك حادث شود و باز نگردد [illegible] مثل قولنج
استفراغ	[illegible]	قي كنند كه مفيد است	مناسب نيست	[illegible] مناسب نيست
علاج ملوك وسلاطين	شكر [illegible]	شيره [illegible] كنند اگر سبب حرارت باشد	انجير [illegible] و بلوط و [illegible] خواهد بود	گل و مورد و گلنار و جفت بلوط و آرد جو [illegible] مورد
علاج فقرا ومساكين	[illegible]	[illegible]	[illegible]	پوست انار و مازو [illegible] كنند

تم

مرض	دبيله	ذرب	فرو	دوالي وصلابت
مزاج	رطب است	رطب است	بارد است	بارد است
[illegible]	مخوف است	مخوف است	مخوف است	غير مخوف است
سبب	[illegible] باد غليظ نازل شود	[illegible] رطوبت [illegible]	ايختن مواد غليظ در خصيتين	[illegible] مواد غليظ [illegible]
علامت	كشادن پايين آمده [illegible] باز گردد پس باد غليظ نازل شود	خصيه ها بزرگ و گران شود [illegible] نازل شود خصيه باز گردد	خصيه غليظ و كلان و بزرگ شود	عروق [illegible] باشد و اين مرض [illegible] در خصيه [illegible]
استفراغ	لايق نيست	قي كنند كه مفيد است	قي كنند موثر است	فصد باسليق [illegible]
علاج ملوك وسلاطين	جوارش الجدوار و كموني لايق است	غذا مطبخ گوشت [illegible]	آرد باقلا و زيره ضماد كنند	نخود آب دارچين خورند
علاج فقرا ومساكين	جوارش فودنج مفيد خواهد بود	مطبخ كبوتر كه ادويه [illegible] باشد	تخم كتان و اكليل الملك ضماد كنند	گوشت بره و نان ميده مفيد بود

برسيند

علاج اعم

[illegible]

علاج اعم

[illegible]

اسماء	مزاج	[illegible]	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک وسلاطین	علاج فقرا ومساکین
تخلخل خصیتین	حار است	غیر مخوف است	کثرت شهوات در مزاج	خصیتان بزرگ وفربه شود بی ورم	فصد کنند	مزوره کدو مفید است	مزوره حبار مفید است
حقر خصیه وارتفاع	بارد است	سالم است	کثرت سرما در مزاج باشد	خصیه زد شود وبول کردن وتقطیر بول شود	قی کنند مفید است	علاج الدوا دوام بحمام رود	در آب گرم نشینند
ورم حار در انثیین	حار است	سالم است	صفرا یا خون بسیار	وجع وحرارت وحرارت ملمس بود	فصد باسلیق کنند	زعفران عنب الثعلب وآرد جو وخطمی کشنیز وروغن گل وزرده تخم مرغ مرهم کنند	از آرد باقلا وزرده تخم مرغ در روغن گل ضماد کنند
ورم بارد در انثیین	بارد است	مخوف است	بلغم یا سودا بود	[illegible]	ترک اغذیه مناسب بلغم [illegible]	آرد باقلا وکمون وسعتر مطبوخ کرده	اکلیل الملک وتخم کتان والحلبه [illegible] ضماد کنند

علاج اعم

[illegible] شوکران وحلاکند [illegible] طلا کنند [illegible] نافع است

روغن گل وروغن بابونه را بمالند وضماد حاره که جذب ماده کند بنهند مثل بابونه ومرزنجوش واکلیل الملک نیز نافع بلکه مفید است

اسپناخ خورده بود وغذا [illegible] عدس [illegible] از شراب وجماع [illegible] وحرکت کردن [illegible]

مقل وسکبینج را طلا کنند وکندر وملون وآرد باقلا وروغن شحم وآرد جو وموم [illegible] را دانه کرده در آب حل نموده باشند ودر [illegible] بزم کرده پس مجموع ادویه را کوفته وبه سرکه خمیر نموده ضماد کنند وبربندند دیگر تخم کتان کوفته با سرکه مخلوط ضماد کنند که نافع است

اسماء	مزاج	[illegible]	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک وسلاطین	علاج فقرا ومساکین
اجتماع ماده در انثیین	بارد است	غیر مخوف است	جمع شدن رطوبت بارد در میان لحوم انثیین	ورم رخو اندر اعضا وظهور آب در تحت ملمس وبیاض لون	[illegible]	[illegible] طلا کنند	اشق ومقل را در سرکه حل کرده ضماد سازند
شوره وحکه در انثیین	حار است	سالم است	طعم مالح یا خون ماده را باشد	معروف است	فصد مطبوخ فواکه اگر سبب دم باشد [illegible]	عدس مطبوخ با گلنار [illegible]	[illegible]
استرخاء صفن	حار رطب است	سالم است	حرارت ورطوبت	دراز شدن پوست خصیه	قی لایق است	مزوره کدو لایق است	مزوره اسپناخ لایق است
وجع انثیین	حار بارد است	مخوف است اگر بسیار بود	سوء مزاج حار یا بارد یا باد	حرارت والتهاب اگر سبب سوء مزاج حار باشد وثقلت ودرد وحرارت اگر ورم سوء مزاج باشد	فصد کنند اگر ضربه باشد	مزورات میل نمایند	روغنها بمالند

علاج اعم

[illegible]

اگر ورم نباشد [illegible] علاج بهند مثل کاغذ [illegible] طلا کنند [illegible]

[illegible]

اگر سبب سوء مزاج حار باشد [illegible] افیون [illegible] روغن بابونه [illegible] تخم [illegible] اکلیل الملک [illegible]

منی

اسماء	مزاج	سلامت و خوف	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک و سلاطین	علاج فقرا و مساکین
در ورم منی	حار و بارد است	سالم است	کثرت منی و قلت جماع [illegible]	بسیاری بیرون آمدن منی ضعیف بعد انزال که سبب کثرت منی و قلت جماع	فی مناسب است	شربت لیمو و غوره و غذا مزوره زرشک اگر سبب حرارت باشد	اسفناق با [illegible] اگر سبب حرارت باشد
احتلام	بارد است	غیر مخوف است	کثرت منی و قلت جماع [illegible] یا جگر [illegible]	علامات [illegible] که در ورم مذکور شد	استفراغ منی	مزوره انار مفید است	مزوره ابغوره مناسب است
قاقونا و ورم ان	حار است	مخوف است	ورم حار در ان باشد	تمدد [illegible] ورم حار [illegible] محکم و اگر مرض دفع شود	فصد منی باید کرد	آب جو و خرفه و مزوره کدو	آب جو و مزوره اسفناق
قروح حشفه و ذکر	حار است	غیر سالم است	سوء مزاج حار باشد	ظهور حرارت و درد ذکر و حشفه و حوالی ان	فی مناسب است	شراب خشخاش لایق است	مزورات مناسب است

اگر سبب

علاج اعم

[illegible]

۱۷۷

سرعت انزال

اسماء	مزاج	سلامت و خوف	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک و سلاطین	علاج فقرا و مساکین
ذهاب شهوت جماع	بارد است	سالم است	[illegible] سوء المزاج بارد [illegible]	تقدم اسباب مذکوره	ترک آن انزیست	سفید [illegible] کوشت بره بخته باشند	[illegible]
کثرت شهوت جماع	حار است	مخوف است	کثرت شهوت [illegible] و منی زیادت	سبب کثرت خون منی و قوت بدن و حمرت رنگ بود	فصد کنند	عناب و عدس و حب الرمان	اشنان ترش و سرکه میل کنند
الغالط فی الشهوت	حار است	مخوف است	اگر از حرارت [illegible] باشد در قضیب یا بارد	اختلاج اگر در نفس قضیب باشد و النقاط اگر از عروق	فی دو دوای مسهل	عدس کشنیز و حب الرمان	کلوجلنار و [illegible] میل کنند
سرعت انزال	بارد رطب است	سالم است	برودت و رطوبت [illegible] قوت ماسکه	منی بسیار و رقیق مثل آب سفید علامت حرارت از بسیاری شهوت	فی دو اسهال کنند	مطبخ کوشت کبوتر که در چیز دارن بخته باشند	[illegible] مطبخ کوشت [illegible] زعفران باشد

اگر

علاج اعم

اگر سبب [illegible] استعمال مرطبات کنند و اگر استفراغ [illegible]

[illegible]

۱۷۸

اسماء	حکه در قضیب	ورم حاد در قضیب	ورم بارد در قضیب	شقاق قضیب
مزاج				
مخوف و سالم	غیر سالم است	سالم است	مخوف نیست	مخوف است
سبب	ماده حاره که بر قضیب ... عروق حاره ...	خون یا صفراء ...	بلغم یا سوداء ...	... حرارت و یبوست که عارض ... در قضیب
علامت	خاریدن قضیب	حمرت و حرارت ... و درد در قضیب	قلت درد و سفیدی رنگ قضیب اگر بلغم باشد و اگر سودا باشد کدورت رنگ	شق شدن قضیب بجهة بسیاری حرارت و یبوست
استفراغ	فصد و اسهال	فصد باسلیق	مناسب سبب	روزه کدو لایق است
علاج مخصوص و سهل الحصول	مزوره انار لایق است	عنب الثعلب و آرد جو و خطمی و کشنیز و روغن گل و سرکه ضماد کنند	آرد جو و باقلا و عدس و بیه بزرا تازه را ضماد کنند	فصد کنند
علاج مخصوص و سهل الحصول	مزوره غوره لایق است	آرد باقلا و عدس و آرد جو ... ضماد کنند	اکلیل الملک و تخم کتان و بنفشه را ... ضماد کنند	مزوره اسپاناخ لایق است

و روغن گل

علاج اعم

روغن گل و سرکه و کرفس مقصور را با ماميثا بر قضیب طلا کنند و بشویند او را باب گرم و بعد از ان سفیده تخم مرغ بران و علق را بران بگذارند و طلاء ها را که مذکور شد استعمال نمایند

[illegible]

بعضی ... ضماد و مسح را طلا کنند و کندر و آرد باقلا و زیره و روغن ... و آرد جو و موم ... مفید باشد ... ضماد کنند ... مفید است

[illegible]

اسماء	اعوجاج قضیب	سیلان در قضیب	غلف و غیره	بواسیر در رحم
مزاج	یابس است	رطب است	رطب است	حار و یا بس است
مخوف و سالم	سالم است	مخوف است	سالم است	سالم است
سبب	... که عارض شود قضیب را	خلط رقیق غلیظ ...	بسیاری جماع و ... سست شدن ...	خلط سوداء یا خلط سوداء ...
علامت	شدت غلیظ	بسوزش و دشواری بیرون آمدن بول و آنچه آید غلیظ بود	بیرون آمدن ... دخول کردن	چون در وقت هیجان بود درد باشد و خون در ... بسیار ...
استفراغ	مناسب نیست	فصد باسلیق اگر ... قضیب باشد	... نیست	مطبوخ ... نافع است
علاج مخصوص و سهل الحصول	روغن بنفشه و روغن کدو	... دانه و گلاب دهند	غذا گوشت کبوتر بچه که مرغ پخته باشند	غذا گوشت ... و طلا ... روغن سوسن معتدل
علاج مخصوص و سهل الحصول	روغن گل بهتر است	لعاب اسپغول ... نافع است	... تخم ... خورند	... طلا کنند ...

۷ لند

علاج اعم

[illegible]
بیاشامد ... که ... را در ... ضماد کنند بر قضیب ... و روغن گل را ... روغن گل ... یا بار ... کنند ... غذا ... و ... با زیره و ... تخم کرفس ... و طلا کنند ...
[illegible]
ان در رطوبات این فن مذکور است ... که پاک کند بدن را از خلط ... سودا ... استعمال نمایند و طلاء ... که مذکور شد بکار دارد و آنچه در معالجه بواسیر مقعد گفته شد ... علاج ... و الحمد لله ...

اسما	شقاق در رحم	حکه در رحم	نزوف الدم	بستن حیض	
مزاج	یابس است	حار است	حار است	بارد است	
مخوف	غیر مخوف است	مخوف است	مخوف است	مخوف است	
سبب	شوریده بودن در اول مزاج ولادت	باخلط صفراوی یا خلط مالح یا سوداوی یا خلط حار	خون با کثرت سنقی وقت تیار با عروق زبان و پاره شدن	باسیار رفتن خلط غلیظ خون و عدم استعمال رفع یا دوام	
علامت	درد و آمدن خون بعد از آن و مزمن شدن خون رحم را باز کنند	از کثرت مجامعت بسیار شود هر چند مجامعت کنند بیشتر خوار ابر بود و از رنگ آن بیشتر معلوم شود که کدام خلط است	کثرت بیرون آمدن خون و فساد هضم و بد آمدن رنگ روی	گرانی پایین شکم و جمیع بدن و حبس بول و حیض و ضعف شهوت و یکی که بول سیاه بود	
استفراغ	ترک آن لایق باشد	هلیله و افتیمون و حب قوقایا و مطبوخ	فصد باسلیق اگر کثرت خون باشد	فصد صافن و ادرار حیض در اجتناب داخل بود	
علاج بماکول و مشروب	چربی بط و پیه مرغ خانگی و روغن بنفشه لایق است	مزوره اسپناخ و کدو و گوشت بره لایق بود	قرص کهربا با رب سفرجل و گوشت بره و کباب با رب سماق مسل ماهه	استعمال و مزمر با مناسب آن اخلاط مفید خواهد بود	
علاج بحمول و ضماد	ملکلا با بنات و روغن گل حل کرده مفید است	مزوره اسپناخ با انار ترش بهتر بود	اگر سرخ است نوع مخرق و گل ارمنی باید بنوشد و در انگشت چربی بشوید	صوف و دارچین زاکوفته اسپ و کاسه با آب گرم صوفه	

علاج اعم

حقنه نرم با روغن ... و بابونه ... چون از این فارغ شوند ... در آب آن نشینند و ... تسکین درد دهد و ... پس از آن ... و اگر ... طلا کنند ... و مرهم ... بعد از آن ... از ... درم ... و حب الغار ... بعد از نقل ... محتوم ... و تر یک درم ...

زنی که دختر بچه بزاید به ریگ شوید
معده را بقی بسیار و از تخم درم مانند
دانق فادزهر را هیچ مسکن نتیل
کنند و اگر از تریاق فاروق نا مرده
ربطوس تخم درم میل کنند

انیسون است که بعد از فق ... دیگر کردن شیره در روغن بادام ... سایع میل کنند ... و چون از ... بگیرد و در بطش کنند ... درم ... نگهداشت ... بادنجان بستان ... رت و غذا شوربا ... السعدا خواهند ... بیده گوشت بره ... در غذا کم ... جنبند ... دارند دادن غذا مار ... حبقطا احتراز از ...

چون شوکران خورده باشد بعد از قی عنا و انجبار و سرد عسل و بزر کرفس ... زاریانه ... شخم حنظل و روغن یاسمین را صاف کنند و ... بدن را در حمام و آب گرم ... تنداو را بروغن یاسمین بنشنند در ... اگر ... و ... بوجام و ... در آن جوشیده بود و ... تریاق ... چون افیون خورده باشند و ... بتواند ... علامت افیون خوردن آن بود که ... اطراف خشک شود و ... تاریک و زبان بسته شود ... کنند ... سکنجبین و فلفل و جند بیدستر بوی ... عطسه آورد و ... نگذارند که در خواب شود ... بدن مالد و اصل ... و فلفل کوفته ... حجر کرده تناول کنند و در ... شیر تازه بدهند ... او را ... دار ... بکار ... که ... کنند

اسم	خوردن بیخ کیمت	خوردن بیروج وحوبا	خوردن بزرقطونا ودی	خوردن نفطش کماه
اثر	بار دست	بار دست	بار دست	بار دست
[illegible]	مخوف است	مخوف است	مخوف است	گاه گاه مخوف است
سبب	شدت معادت [illegible]	معادت او مر بدن را	شدت برودت در اطراف	شدت برودت عفونت در [illegible]
علامت	کفک خوردن و سرخی چشمها و رفتن عقل و مستی و سستی بدن بود	دوار و سبات و سرخی چشمها	غم و کرب و ضیق النفس ضعف قوت	یک نفس و عرق خنک و غشی واقع شود
استفراغ	قی کنند باب گرم و روغن و عسل	قی کنند باب نمک و شبت	قی کنند باب گرم و شبت و نمک را	قی کنند باب [illegible] و عسل و نمک و شبت
علاج ملوک وسلاطین	[illegible] جوشیده [illegible] خورند	شیر که تازه دوشیده باشند	فلفل با شوربای اسفیداج	مثلث
علاج فقرا ومساکین	لبن حلیب	اگر سرکه و سعتر در او جوشیده باشند	[illegible]	[illegible] بخورند

علاج اعم

[illegible]

بعد زرنیخ کون شیری که تازه دوشیده باشند با ریب ترش یا خمس حمر تنها میل کنند و اگر [illegible] باشد لعاب بهیدانه ورنه [illegible] روز از خشخاش مفید باشند که مجرب است

[illegible]

[illegible]

اسم	خوردن دفلی [illegible]	خوردن [illegible] عسل	خوردن مرتک	خوردن زنبق و [illegible]
اثر	حاجت گفتن نیست	از جمع کیفیات می باشد	حاجت گفتن نیست	از جمع کیفیات می باشد
[illegible]	[illegible] سالم است	سالم نیست	مخوف است	مخوف است
سبب	معادت او بدن را	شدت [illegible] نفس	حدت و علامت او مر بدن را	معادت و حدت بدن را
علامت	شدت حرارت و تحیر او	الم در معده بوده باشد	عارض قولنج و حبس بول	درد و [illegible] بسیار در معده
استفراغ	قی کنند [illegible]	قی کنند [illegible] آب گرم	قی کنند باب و عسل	قی کنند به عسل و شبت
علاج ملوک وسلاطین	لعاب بزرقطونا و روغن گاو	شیر که تازه دوشیده باشند	مثلث و عسل مر ما میل کنند	مثلث [illegible]
علاج فقرا ومساکین	[illegible]	سفیده تخم مرغ را میل کنند	[illegible]	[illegible] میل کنند

علاج اعم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

علاج اعم

علاج او مثل جوزدن ... را عسل و عداوت ... بول از ... که ... اند که ... از ... کو ... روغن ... و روغن نرگس ... از ... که ... و ... بعد از ... در ... استعمال ... [illegible]

بعد ز قی بیاشامد لعاب بزرقطونا و روغن کدو را جرعه جرعه شیر و روغن بنفشه و عناب و سپستان و لعاب بذرقطونا و بذر کتان و سفیده تخم مرغ و اگر حادث شود بیشتر سکنجبین خشخاش و عناب و کثیرا که آهنگ ما بار بار بخار تحلیل رسیده باشد بیاشامد شیر را و تازه ... شیده و جرعه کند

و علاجی که در ... علاج نموده ... بطول انجامد ... از ... بعد از ... و ... الدوام ... [illegible]

عارض شدن سبب آن بود که مار ان شیر ... باشد ماکول معده را بعد و بعد رزان ... میل کند و اگر طفل را عارض شود الجلیل الملک در شیر در شیر مادر محفوظ کرده بدهند در حال صحت یابد بحمد الله که ترقیم این ارقام و ترسیم این کلام سمت اختتام یافت ... من الهجرة النبویه ۱۲۳۶

۱۸۲	اسم	نوبت	سبب	علامت	استفراغ	علاج ملوک و سلاطین	علاج فقرا و مساکین
خوردن ... [illegible]	از جنس ... [illegible]	... [illegible]	... [illegible]	... [illegible]	... [illegible]	... [illegible]	... [illegible]
خوردن ... [illegible]	... [illegible]	سه نوبت	... [illegible]	... زبان	... [illegible]	... [illegible]	... [illegible]
خوردن ... [illegible]	... [illegible]	نوبت	... [illegible]	... [illegible]	... [illegible]	... [illegible]	... [illegible]
... [illegible]	... [illegible]	نوبت	... [illegible]	... [illegible]	... [illegible]	... [illegible]	... [illegible]